

AO SUL DO CORPO

Condição Feminina, Maternidades
e Mentalidades no Brasil Colônia



Mary Del Priore



MARY DEL PRIORE

Ao Sul do Corpo

Condição Feminina, Maternidades
e Mentalidades no Brasil Colônia

São Paulo - 1990

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
------------------	---

1ª. PARTE - MULHER E HISTÓRIA

Capítulo 1 - A mulher na História da Colônia	16
A. A ferro e a fogo	20
B. O tempo das almas	24
C. O tempo do corpo	26
Capítulo 2 - A mulher e o encontro dos tempos	32
A. A mulher sem qualidades	35
B. "A casa e a rua"	39

2ª. PARTE - PRÁTICAS DE MATERNIDADE

Capítulo 1 - Sensibilidades de ontem: a maternidade na Colônia	44
A. Mães que davam leite, mães que davam mel	50
B. Mães e filhos: pontos e nós	66
Capítulo 2 - Mulheres seduzidas e mães abandonadas ...	86
A. Cartografia da sedução	91
B. A perda da honra e a valorização da maternidade dentro do casamento	96

Capítulo 3 - As filhas-da-mãe	106
A. A construção do avesso da mãe	118
B. A árvore de maus frutos	134

3ª. PARTE - PRÉDICAS SOBRE A MATERNIDADE

Capítulo 1 - A fabricação da santa-mãezinha	142
A. A mulher-errada	151
B. Abusos e culpas	162
Capítulo 2 - O matrimônio como forma de adestramento	173
A. O amor demasiado e o amor domesticado	173
B. Carnes tristes, corpos frios	187
C. Uma topografia amorosa	195
D. Dos "pecados dos casados"	201
E. Água na fervura	213
F. O buraco da fechadura da História	217
Capítulo 3 - Semeadura e procriação	224
A. O fabulário sobre o "sexo feminino"	232
B. Esterilidade: a natureza morta da mulher	243
C. Fecundas realidades	253
Capítulo 4 - Luxúria ou melancolia: o mau uso do corpo feminino	258
A. Diabas, sereias e medusas	268
B. As melancólicas	276
C. A caixa de Pandora	285

4ª. PARTE - O OLHAR DA MEDICINA

Capítulo 1 - A mãe e seus segredos	296
A. Partes pudendas, partes peludas, partes animais	296
B. Os males da mãe	309
Capítulo 2 - Sangrias, sangue secreto e sangue embranquecido	330
A. A mãe enfeitiçadora	348
B. O leite e o aleitamento	359
Capítulo 3 - Mentalidades e práticas em torno do parto	377
A. "Parir com dor"	377
B. Para diminuir a dor	403
C. Devoções e crenças	413
D. Pesadelos do útero	427
Capítulo 4 - Do aborto	442
A. As representações sobre o aborto	442
B. As práticas abortivas	452

5ª. PARTE - ATITUDES MATERNAS

Capítulo 1 - Um convívio feito de piedade e devoção ..	464
A. Risos, palmadas e lágrimas	478
Capítulo 2 - Filhos, espelho do corpo materno	482
A. Gestos maternos do dia-a-dia	487

CONCLUSÃO	497
-----------------	-----

FONTES E BIBLIOGRAFIA	505
-----------------------------	-----

Abreviaturas utilizadas neste trabalho

A.C.M.S.P. - Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

A.E.S.P. - Arquivo do Estado de São Paulo

A.N. - Arquivo Nacional

A.N.T.T. - Arquivo Nacional da Torre do Tombo

B.N.L. - Biblioteca Nacional de Lisboa

B.N.P. - Bibliothèque Nationale de Paris

B.N.R.J. - Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu de uma profunda paixão por arquivos, documentos históricos e fontes impressas. O entusiasmo e a atividade devotados aos arquivos históricos, esta apaixonante espécie de reservatório sem fundo - e não é à toa que se fala em "fundos de arquivos" - permitiram-me ouvir claramente os sons vindos de um mundo desconhecido; vozes e ruídos de uma sociedade viva e agitada, aprisionada em papéis tão puídos e desgastados, que mais pareciam velhas rendas amarelas. Através desta tese, permiti-me assumir uma curiosidade infinita pelos fundos de arquivos, estes que, como diz Arlette Farge, parecem leitões marinhos, deixando entrever o solo pedregoso de realidades ignoradas e fascinantes, quando se descobrem nas grandes marés equinociais.

As informações que amealhei em documentos manuscritos e fontes impressas permitiram reconstituir a trajetória de personagens e situações anônimas e, junto a elas, o irrisório ou o trágico, o singular ou o coletivo, o marginal e o geral do período histórico que escolhi para estudar: o Colonial.

Aliada à paixão por arquivos, havia, ainda, empurrando este trabalho, uma antiga teima de meus tempos de graduação em provar que existiam, sim, fontes para a história da mulher no Período Colonial. Achei que já era tempo de detonar as justificativas capengas que costumam acompanhar o fazer-a-história-da-condição-feminina em período tão remoto, que insistem apenas nos problemas e dificuldades que se tem pela frente para a realização de qualquer pesquisa.

As mulheres fazem parte dessa sociedade barulhenta que encontrei nos arquivos, e surgem na documentação sem qualquer neutralidade, exibindo plenamente as marcas de sua diferença sexual. Para capturá-las, integradas ao mundo que as envolvia, foi preciso estar atenta às suas práticas, aos discursos que se tinha sobre o seu gênero, às imagens que havia sobre a feminilidade, tentando em tudo perceber a relação entre os sexos, fazendo desta relação seu interlocutor mais eloquente e o objeto histórico a ser investigado.

Auscultando as trajetórias femininas em documentos e fontes impressas entre os séculos XVI e XVIII, encontrei imagens recorrentemente associadas à dominação e à opressão sobre a mulher. Nelas, a mulher é vítima constante da dor, do sofrimento, da solidão, da humilhação e da exploração física, emocional e sexual; mas tateei igualmente a natureza de discretos poderes que reagiam e resistiam a estas situações pintadas nas imagens, poderes estes assegurados à

mulher através de sua emancipação biológica, tanto quanto de sua emancipação à dominação masculina.

Sensibilizei-me ao descobrir, por trás da torrente de discursos normativos sobre o-que-a-mulher-deveria-ser, as populações femininas usufruindo uma revanche contra o que significara uma armadilha para assegurar a sua menoridade. No avesso do papel que lhes era delegado pelas instituições de poder masculino, a Igreja e o Estado, elas costuravam as características do seu gênero, amarrando práticas culturais e representações simbólicas em torno da maternidade, do parto, do corpo feminino e do cuidado com os filhos.

Mas, tanto o meu objeto de estudo quanto a minha paixão pelas fontes significaram, ao longo deste trabalho, ciladas e tentações. As perseguir os caminhos das populações femininas no fundo dos fundos arquivísticos, acabei por tropeçar numa documentação extremamente multiforme. Constatava assim que as fontes existiam, mas que elas estavam em migalhas e dispersas, dificultando-me perceber as transformações mais finas pelas quais passavam as mulheres. Não havia documentação suficiente para garimpar as realidades femininas num pequeno sítio previamente delimitado, e, por isto mesmo, a topografia do meu objeto parecia terrivelmente acidentada. Nela, era difícil distinguir, por exemplo, as mediações que transportavam o projeto normatizador metropolitano até as mulheres. O mapeamento de um imenso campo de fontes parecia, por outro lado, enfraquecer as minhas argumentações, substituindo-as

por um mosaico empírico sobre o qual os dados figuravam mal-colocados. A especificidade das inúmeras fontes às quais recorri também me parecia um obstáculo. Os vários processos do Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo - divórcio, crime, rompimento de esponsais - desnudavam um mundo parcial, desordenado no relato de fatos repertoriados por muitas testemunhas, cheio de eventos minúsculos onde os ódios, as incompatibilidades e as misérias humanas se imbricavam; um mundo onde os poderes informais relativos à cultura e à religião afloravam simultaneamente, revelando, no cotidiano impreciso da mulher, a sua capacidade de solidariedade e resistência.

Já os relatos e textos de teólogos, moralistas, confessores e médicos, afastados do que fosse accidental ou singular nas vidas femininas, investiam em engordar uma mentalidade coletiva que exprimisse uma profunda misoginia e um enorme desejo em normatizar a mulher. Ela significava uma ameaça... Estava sob suspeita todo o tempo. Nas entrelinhas de questões como "o pecado" ou "a doença", escritas por moralistas e doutores, o que se lia era: "Cherchez la femme...". Estes discursos preocupados com a definição das fronteiras, então muito maleáveis entre o público e o privado, postulavam, sobretudo, o papel de cada um dos gêneros nestes espaços. Foi curioso perceber que o enorme interesse emprestado à domesticação da mulher revelava também o consenso masculino sobre o poder civilizador da maternidade.

A heterogeneidade das fontes parecia ameaçar esta tese com os riscos de deixar o seu texto incoerente, a sua forma caudalosa e o seu conteúdo disléxico. Mas, ao interrogar as fontes em conjunto, e ao cotejar os queixumes e silêncios femininos com "tudo" o que os homens haviam escrito sobre as mulheres, comecei a dar-me conta do fio invisível que laceava as falas dos confessores, teólogos, médicos e moralistas. Reflexo do poder masculino onipresente na sociedade ocidental cristã, a fala destes autores, representantes de diferentes segmentos da sociedade colonial e metropolitana, tinha objetivos: delimitar o papel das mulheres, normatizar seus corpos e almas, esvaziá-las de qualquer saber ou poder ameaçador, domesticá-las dentro da família. Objetivos que adequavam-se perfeitamente aos fundamentos da colonização do Império Colonial Português.

Ora, se as prédicas de moralistas e de médicos definiam que os lugares possíveis para as mulheres eram dentro de casa, da maternidade e da família, as práticas femininas revelavam, por sua vez, que havia solo para a sementeira destes ideais. Os aspectos políticos, econômicos e ideológicos que envolveram a reprodução na Idade Moderna decalcavam-se sobre uma concepção social da maternidade, indicando que, se por um lado a situação peculiar da Colônia permitiu que este discurso estivesse a serviço do processo de povoamento, por outro, as populações femininas aproveitaram para viver a maternidade como uma revanche

contra uma sociedade androcêntrica e desigual nas relações entre os sexos.

Se a gravidez, o parto e os cuidados com os filhos magnificavam a mulher, incitando-a a recolher-se ao privatismo da casa e, por conseguinte, faziam-na partícipe do processo de ordenamento da sociedade colonial, por trás da imagem de mãe ideal, as mulheres uniam-se aos seus filhos para resistir à solidão, à dor e, tantas vezes, ao abandono. Além do respaldo afetivo e material, a prole permitia à mulher exercer, dentro do seu lar, um poder e uma autoridade dos quais ela raramente dispunha no mais da vida social. Identificada com um papel que lhe era culturalmente atribuído, ela valorizava-se socialmente por uma prática doméstica, quando era marginalizada por qualquer atividade na esfera pública.

A comunhão entre o desejo institucional de domesticar a mulher no papel da mãe e o uso que as populações femininas fizeram deste projeto foram tão bem sucedidos, que o esteriótipo da santa-mãezinha provedora, piedosa, dedicada e assexuada construiu-se no imaginário brasileiro no Período Colonial e não mais o abandonou. Quatrocentos anos depois do início do projeto de normatização, as santas-mãezinhas são personagens de novelas de televisão, são invocadas em pára-choques de caminhão ("Mãe só tem uma", "Mãe é mãe"), fecundam o adagiário e as expressões cotidianas ("Nossa mãe!", "Mãe-do-céu"); políticos, em discursos, referem-se às suas mães como

"santas", e a mãe de um presidente da República ocupou os meios de comunicação para pedir maternalmente pela saúde de seu filho. O "Dia das Mães" significa um imbatível estimulador de vendas para o comércio, e teses científicas sustentam que a sociedade brasileira considera a maternidade uma tarefa essencial. Nas regiões periféricas do Brasil, a compreensão do que seja uma das faces da maternidade para uma mulher humilde é quase a mesma que encontrei na documentação setecentista: "Eu tenha ao menos meus filhos para me amparar quando eu tiver doente, quando eu envelhecer"*. E nos centros urbanos, uma publicitária bem sucedida é capaz de dizer a mesma coisa com outras palavras: "Filho seria um bom investimento porque me sustentaria na velhice"**. Em Vitória, Espírito Santo, em maio de 1990, uma prisioneira da Casa de Detenção Feminina foi linchada por outras detentas por ter cometido infanticídio. Segundo uma delas: "O crime dela feriu nossa sensibilidade de mães" ***.

A maternidade extrapola, portanto, dados simplesmente biológicos; ela possui um intenso conteúdo sociológico, antropológico e uma visível presença na mentalidade histórica. Repositório de práticas exclusivamente femininas - pois ainda se dá à luz tal como se fazia no século XVII, e o útero segue sendo o critério principal de saúde para o corpo feminino - a maternidade acabou preservando, até hoje, formas e técnicas específicas.

* apud Lucila Scavone, 'As múltiplas faces da maternidade', *Cadernos de pesquisa*, 54(1985), p.40.

** *Folha de São Paulo*, 13.05.1990, p.C5.

*** *Folha de São Paulo*, 3.05.1990, p.A2.

Este conjunto de saberes informais resistiu bravamente à vampirização do saber oficial e masculino sobre a reprodução e o parto, vincando a diferenciação sexual e incentivando tanto a emancipação biológica quanto aquela ideológica da mulher, ao longo da História.

Mais ainda... Tanto no passado quanto no presente, a maternidade delimita um território onde mães e filhos relacionam-se empiricamente, adaptando-se aos valores da sociedade em que estão inscritos. A construção da santa-mãezinha como um sólido valor ideológico fez-se no passado, apesar de manter-se no presente, pois foi exatamente no Período Colonial que a mulher teve ampla oportunidade de realizar-se na maternidade. Mas, quero sublinhar: à luz dos valores e dos papéis sociais que existiam então a escolher, a realização do gênero feminino residia apenas e exclusivamente na maternidade. A mãe era, neste período, graças a diversas injunções históricas que abordo neste trabalho, a única responsável pelo nascimento, sobrevivência, saúde e educação dos seus filhos, o que não ocorre mais em nossa sociedade contemporânea, onde estas tarefas são divididas com os pais, a professora e o médico, e as mulheres permitem-se exercer vários papéis sociais diferentes.

A preservação de práticas culturais e representações simbólicas femininas indica que a construção da santa-mãe como um arquétipo para melhor submeter a mulher à vida doméstica foi um fenômeno de longa respiração

histórica. Foi, portanto, um fenômeno de longa duração na história de nossas mentalidades. Procurei entrar, e reconheço que o fiz de forma muito empírica, no domínio das atitudes coletivas diante da vida, do nascimento, do parto e do corpo feminino; mas, é Michel Vovelle quem o pergunta: "será isto um defeito?"

Na longa duração, mantive-me atenta ao jogo realizado entre as condições de existência das populações femininas e a maneira como elas reagiram ao moderno projeto normatizador. Estive, talvez, mais interessada em falar de como e por que esse projeto foi transmitido verticalmente do modelo cultural dominante às populações femininas, do que (mea culpa) desenvolver uma reflexão, sobre os condicionamentos impostos pelo Modo de Produção que se desenvolvia na Colônia ou as hierarquias sociais e raciais que aqui se instalavam naquele momento.

Procurei, sim, captar o que Vovelle chamou de "dialética do tempo curto e do tempo longo", atenta ao que, no nível das mentalidades, trabalharia para a transmissão de atitudes ou de resistência às mudanças. O tempo longo foi marcado pelas reformas religiosas: o Renascimento Cultural na Europa e Comercial da Metrópole, a instalação do Tribunal do Santo Ofício e da Empresa Ultramarina, a ocupação e a expansão das novas terras; acontecimentos que irrigaram a obra de teólogos, moralistas e doutores. O tempo curto foi ditado pela circulação de mercadorias, de homens e de animais que marcou o século XVIII na Colônia e que se somou

à urbanização que se iniciava nesse mesmo período; fatores que ganham evidência como pano de fundo nos processos do Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, examinados para este trabalho. Penso, ainda, que uma interpretação do tempo curto pode ter ficado prejudicada pela regionalização documental.

O cotejamento entre ambos os tempos permitiu, contudo, relacionar transformações e atitudes. A valorização do casamento, a construção da santa-mãezinha, a maternidade como um espaço de revanche, a emergência do privatismo e a afirmação do papel social da mulher através de sua condição biológica são questões que puderam ser confrontadas com o desenvolvimento da situação sócio-econômica de uma sociedade que valorizava um tipo de maternidade, identificando-a com fechamento. A dialética entre estes dois tempos permitiu enxergar de que forma o gênero feminino participou do processo de colonização, de que forma introjetou valores sobre casamento e maternidade, transcendendo uma natureza que é parte de sua herança social e metafísica, e, finalmente, de como domesticou quase todos os elementos que pudessem fazer da mulher uma ameaça à sociedade.

A primeira parte desta tese trata exatamente do mencionado imbricamento de tempos históricos distintos. Nela, revelo as heranças que se forjaram além-mar e que hidrataram a condição feminina na Colônia. Aponto, de início, a transferência de uma fisiologia moral, constituída por conhecimentos de natureza médica e teológica sobre a

menoridade da mulher, que se realizou a reboque das reformas religiosas e da instalação dos aparelhos repressivos do Santo Ofício e Inquisição. Indico também outros fenômenos que tiveram sua emigração nesse período para ulterior adaptação na Colônia: a devoção marial, a piedade doméstica, e a noção de que a mulher-sem-qualidades era um agente de Satã. O aporte desta corrente de idéias permitiu que, em colônias, as mulheres investissem nas suas relações com a prole, na religiosidade popular e caseira, e nos costumes relativos aos seus próprios corpos e à sua casa.

A segunda parte da tese refere-se às práticas de maternidade. Revelo no primeiro capítulo que além de plurais, tais práticas eram vividas em condições materiais de vida resultantes do processo de colonização. Homens vagando atrás de trabalho, mercadorias, ouro ou tropas deixavam seus lares vazios, incentivando suas mulheres a assumirem o papel de chefia e controle do "fogo", da prole e dos bens que por acaso houvesse. Os testamentos e os processos de divórcio permitiram-me entrar no cotidiano de mães, cuja preocupação não era a legitimidade de seus filhos, mas sim a sua educação e sobrevivência. Dotadas de instintos mais psicológicos do que biológicos sobre os filhos, as mães coloniais criavam, educavam e guardavam tanto aqueles legítimos quanto os ilegítimos. No capítulo intitulado: "Mulheres seduzidas e mães abandonadas", procuro demonstrar como procedimentos de gravidez fora do casamento incentivavam que a Igreja impusesse um processo de

adestramento às populações femininas. No quadro de altas taxas de ilegitimidade e de tantos fogos com mulheres morando sozinhas com seus filhos, era preciso coibir práticas morais e sexuais que vicejavam fora dos padrões tridentinos. Em "As filhas-da-mãe", esclareço de que maneira a noção de uma mulher-sem-qualidades infiltrou-se na Colônia e como ela acabou por constituir-se no pólo oposto dos comportamentos desejados para a domesticação da mulher.

"A fabricação da santa-mãezinha" esclarece como a Igreja retirou de práticas tradicionais das populações femininas elementos para a construção de um modelo de comportamento ideal e normatizado. O capítulo seguinte, sobre "O matrimônio como forma de adestramento", demonstra a implantação de uma moral conjugal sóbria e vigilante no que tocasse às coisas da alma - os afetos -, como às coisas do corpo - a sexualidade. A seguir, em "Semeadura e procriação" preocupo-me com os hábitos contraceptivos, esterilizantes ou procriativos das comunidades femininas tradicionais. Estudo o estigma da infecundidade e o convívio de mães em torno de grandes proles. Em "Luxúria e melancolia: o mau uso do corpo feminino", mostro como este pecado capital, pintado com cores extravagantes pela Igreja, constituiu-se num recurso perverso para a valorização da fecundidade legítima, ao mesmo tempo em que alimentava a função paradigmática dos papéis femininos que então se erigiam.

A quarta parte trata especificamente da documentação responsável pela construção de uma fisiologia

moral da mulher, inaugurada pelos doutores da Medicina, entre os séculos XVII e XVIII. "A madre e seus segredos" revela a transfiguração de um órgão - o útero - em critério de avaliação moral dos comportamentos femininos e desnuda o processo de como o *locus* da procriação serviu de instrumento para a Igreja cercear, nos limites do casamento e da maternidade, o papel da mulher. O capítulo seguinte discute a sangria como antídoto para os vários males que atacavam a mulher não normatizada pela maternidade, e reflete sobre a mentalidade mágica em torno do sangue catamenial, bem como sobre o papel da amamentação - "dever" da boa mãe - como um espaço de poder na vida da mulher. O parto, os gestos e práticas de uma cultura feminina que caminhava paralela ao olhar da Medicina são descritos no capítulo "Mentalidades e práticas em torno do parto". Aí, discuto como a insensibilidade à dor que demonstravam os médicos do período estudado foi contrabalançada pelo instinto de assistência que solidarizava as mulheres entre si. Devocões e crenças em torno do parto revelavam o empenho da Igreja em espiritualizar o nascimento, enquanto o nascimento de "monstros" era sinônimo de perversão moral e desregramento sexual da mãe. O nascimento de crianças defeituosas serviu para a Igreja ameaçar as populações sobre o uso adequado da sexualidade, além de reforçar a visão maniqueísta que se tinha sobre a condução dos corpos. No capítulo seguinte, sobre o aborto, discuto as práticas domésticas e os

mecanismos que levaram a Igreja a associá-lo à prole ilegítima.

Na última parte, demonstro como as relações parentais serviram de chão à semeadura de práticas pedagógicas, que tinham como fim o adestramento da santa-mãezinha, e como a Medicina passou a definir a natureza da mulher como totalmente condicionada à maternidade e aos cuidados com os filhos.

Sons vindos de um mundo desconhecido, encerrado nos arquivos, mostraram-se coerentes à luz de tempos históricos entrelaçados. Entre o tempo curto e o tempo longo, o caminho da pesquisa levou-me ao encontro de formas arquetípicas da cultura feminina, nas páginas de documentos e obras raras. Vi, assim, a história de santas, de mães, de sereias e putas, de pandoras e curandeiras. Histórias que colocam repetidamente a pergunta: quem somos nós?

Pergunta cuja resposta, espero, mais do que esclarecer a trajetória do corpo feminino no passado, venha a irrigar o tecido social no presente.

1ª. PARTE**MULHERES E HISTÓRIA**

Capítulo 1

A mulher na História da Colônia

L'important serait d'établir une Histoire des tensions entre les rôles masculins et féminins et faire de leurs conflits comme de leurs complémentarités une articulation qui traverserait l'ensemble du récit historique.⁽¹⁾

Durante o Período Colonial, uma série de múltiplos fatores cristalizou-se, conferindo à mulher uma situação específica na sociedade que então se formava. O rico período de entrecruzamento de etnias diversas, os diálogos entre visões de mundo diferentes, costumes, hábitos e crenças marcados pela alteridade fecundaram a condição feminina que então se organizava na Terra de Santa Cruz.

Da mulher indígena herdava-se, neste momento, o espólio de tradições que ela detinha na estrutura tribal⁽²⁾. A mulher branca contribuiu com modos de viver e

(1) Arlette Farge, 'Pratique et effets de l'Histoire des femmes', em Michelle Ferrot (dir.), *Une Histoire des femmes est-elle possible?*, p.18.

(2) Veja-se Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, p.94. A mulher "gentia" é considerada, por este autor, a base física da família brasileira.

Ver ainda José Oscar Beozzo, 'A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil Colonial', pp.70-93.

morrer importados com a emigração de Portugal, modos estes, muitas vezes, também trazidos de outras terras, reelaborados na Metrópole e trasladados ao Brasil ⁽³⁾. As sociedades africanas do tipo sudanês e banto, de onde saiu grande parte do tráfico negreiro, legaram à vida colonial comportamentos e mentalidades características do espaço que a mulher ocupava em seu interior ⁽⁴⁾.

Além destas heranças, quero sublinhar que a condição feminina fabricava-se, então, marcada pelo caráter exploratório da Empresa Portuguesa no Brasil, do século XVI ao XVIII. O modelo escravista de exportação vinculava as relações de gênero. Além dele, a tradição androcêntrica da cultura ibérica e os objetivos da empreitada colonial estimulavam os homens - padres, governantes, cientistas - a que estabelecessem um papel identificado com o esforço de colonização para todas as mulheres indiscriminadamente.

(3) Sobre a mulher branca veja-se Mary Del Priore, *A mulher na História do Brasil*. Neste livro trabalhei exclusivamente com fontes do Período Colonial. Maria Odila Leite Silva Dias em *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX* analisa a transição do século XVIII para o XIX e nela a condição de "sobrevivência de mulheres pobres, brancas, escravas e forras", p.ii. Eni de Mesquita Samara desenvolveu pesquisas sobre a mulher branca e a família em *As mulheres, o poder e a família. São Paulo, século XIX*. Miriam Moreira Leite organizou *A condição feminina no Rio de Janeiro do século XIX*, um índice de referências em livros de viajantes estrangeiros, e co-organizou *A mulher no Rio de Janeiro do século XIX*. Como se pode ver, a maioria das obras especificamente sobre a condição feminina refere-se ao século XIX.

(4) Sobre a mulher negra veja-se Luciano Figueiredo, *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais do século XVIII*, e ver ainda Maria Lúcia de Barros Mott, *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. Sublinho que também neste livro a ênfase é dada ao século XIX.

Este papel deveria refletir a participação feminina na conquista ultramarina, mas também a sua encafeirada atividade na defesa do catolicismo contra a difusão da Reforma Protestante. Mais ainda, havia que espelhar a presença feminina na consolidação de um projeto demográfico que preenche-se os vazios da terra recém-descoberta.

História de mulheres nesta colônia brasileira, esta é igualmente uma história de complementaridades ⁽⁵⁾, na qual as mulheres revelam as estratégias informais com que participaram na empresa de colonização. Resistência ou renúncia, fervor e potência mediarão a relação das populações femininas com a Igreja ou com os desígnios do Estado Português, explicitando-se em práticas sociais, discursos literários ou reproduções do seu universo.

É importante destacar que parte do contingente feminino, a quem tanto o Estado quanto a Igreja Ultramarina dirigiram-se, recomendando que se casasse e constituísse famílias, chegava até aos homens pelo caminho da exploração ou da escravização, acentuando, assim, nas suas desigualdades, as relações de gênero. Estas diferenças foram

(5) Sobre complementaridades sexuais ver Pauline Schmith-Pantel, 'La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité grecque', em Michelle Ferrot *Une Histoire des femmes est-elle possible?* Ver ainda Cécile Dauphin et al. 'Cultures et pouvoir des femmes: essai d'historiographie', *Annales Économies, sociétés et civilisations*, 32(1986): 271-293. Ou Susan Dawyer Amussen, 'Féminin/Masculin, le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne', *Annales Économies, sociétés et civilisations*, 30(1985): 269-287.

importantes na constituição dos papéis femininos ⁽⁶⁾ e serviram para a fabricação de estereótipos bastante utilizados pela sociedade colonial e mais tarde incorporados pela historiografia ⁽⁷⁾. As marcas deste penoso caminho feito de preconceitos e estigmas sociais tanto refletiam-se nas relações entre os sexos, como acentuavam as diferenças entre as próprias mulheres. Ao estudar a condição feminina não se pode ter a ingenuidade de crer numa solidariedade de gênero, acima de diferenças de raça, credo e segmento econômico, embora, por vezes - e a maternidade era um desses raros momentos -, laços de cumplicidade e comadrio mais parecessem um nó cego. Este trabalho vai mostrar que a maternidade fazia-se nicho onde as diferentes vozes femininas dialogavam sobre a obra da vida: as condições de acolhimento ou recusa do recém-nascido, as relações do corpo com o cosmos e o tempo, o imaginário sobre o nascimento ou a concepção. Nesta fala de mulheres, que mais parece um deslizar de tons, o som mais forte exprimia, no entanto, a desforra que significava "ser mãe" num meio que lhes negava qualquer tipo de sociabilidade intersexual e que lhes impunha um violento processo normativo. O território do feminino, como aqui será visto, sempre esteve longe de ser

(6) Sobre a constituição de papéis femininos ver Arlette Farge & Christiane Klapisc-Zuber, *Madame ou mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, XVIII^e - XX^e siècles*, ou ainda Mary Beth Norton, *Major problems in American women's History*.

(7) Veja-se por exemplo a caricatura feminina que faz Paulo Prado em *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, especialmente no capítulo intitulado "A luxúria", pp.17-46.

um quadro de serenidade e mesmice, e mostrou-se ele também, ao longo do Período Colonial, borbulhante de conflitos, diferenças e complementaridades (8).

Será, portanto, sob a luz deste múltiplo caráter colonial, feito de heranças interculturais, das marcas do escravismo e sobretudo do projeto normatizador da Metrópole, que irei abordar a condição feminina. Abordagem que representa o pano de fundo para a questão que de fato pretendo aprofundar: o longo processo de domesticação da mulher no sentido de torná-la responsável pela casa, a família, o casamento e a procriação, na figura da "santa-mãezinha".

A. A ferro e a fogo

O processo de adestramento pelo qual passaram as mulheres coloniais foi acionado através de dois musculosos instrumentos de ação. O primeiro, um discurso sobre padrões

(8) Algumas obras recentes deram maior ênfase à questão do conflito de papéis e de práticas femininas. Quero apontar o segundo capítulo da obra de Ronaldo Vainfas, 'Mulheres degradadas, fornicação lícita', em *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, pp.60-68. Organizado pelo mesmo autor, a coletânea *História e sexualidade no Brasil*. De Lígia Bellini *A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. Organizado por Lana Lage da Gama Lima, a coletânea *Mulheres, adúlteros e padres*. A questão dos "conflitos e complementaridades" é abordada também em outros trabalhos internacionais sobre a condição feminina. Veja-se, por exemplo, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*; ou ainda Arlette Gautier, *Les soeurs de solitude: la condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVII^e au XIX^e siècles*.

ideais de comportamento, importado da Metrópole, teve nos moralistas, pregadores e confessores os seus mais eloquentes porta-vozes. Elementos para este discurso normatizador já se encontravam impregnados na mentalidade popular portuguesa - e mesmo européia -, como mostrarei, cabendo à Igreja Metropolitana adaptar valores caros e conhecidos das populações femininas, para um discurso com conteúdo e objetivo específicos. Esse discurso foi pulverizado sobre toda a atividade religiosa exercida na Colônia, dando especial sabor normativo aos sermões dominicais, às palavras ditas pelo padre no confessional, às regras das confrarias e irmandades, aos "causos" moralizantes, aos contos populares, aos critérios com que se julgavam os infratores das normas, através da "murmuração" e da maledicência. A mentalidade colonial foi sendo assim lentamente penetrada e impregnada por este discurso.

Além de ser um eco das decisões tomadas pela Reforma Católica depois do Concílio de Trento, esse discurso normatizador fora imposto às elites no Seiscentos português como reflexo de uma onda, ou melhor, de um processo civilizatório - como o chamou Norbert Elias ⁽⁹⁾ -, que atingiu nesse mesmo período quase toda a cristandade ocidental. Tal processo espraiou-se ao conjunto da sociedade lusa por canais mais ou menos semelhantes aos que foram utilizados em colônias. A reorganização das funções do corpo, dos gestos e dos hábitos proposta nesse discurso

(9) Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*.

deveria traduzir-se nas condutas individuais. As condutas individuais, por seu turno, deveriam refletir a pressão organizadora, e portanto moderna, dos jovens Estados burocráticos sobre toda a sociedade.

Lembra bem André Burguière ⁽¹⁰⁾ que, neste momento de mudanças que se refletem mutuamente, acabou-se por separar as crianças por idade nas escolas, confinaram-se loucos e pobres e isolaram-se os desviantes da ordem. A espontaneidade dos atos começava a dobrar-se à regra, ao recalque, à interiorização da vida social. Emergia um claro paralelismo entre a privatização do eu e a apropriação privada dos meios de produção. Nascia uma nova ética sexual a bordo de uma nova sensibilidade, enquanto a sociedade ocidental reabsorvia os excessos de sua sexualidade num discurso interminável, que parecia enterrar as práticas sob uma montanha de comentários religiosos, jurídicos e médicos.

A interdependência estreita entre as estruturas sociais e aquelas sexuais e emocionais mostrava que os comportamentos femininos não podiam estar dissociados de uma estrutura global, montada sobre uma rede de tabus, interditos e auto-constrangimentos sem comparação com o que se vivera na Idade Média. Adestrar a mulher fazia parte do processo civilizatório, e, no Brasil, este adestramento fez-se a serviço do processo de colonização.

O outro instrumento utilizado para a domesticação da mulher foi o discurso normativo médico, ou "phísico",

(10) André Burguière, 'L'anthropologie historique' em Jacques le Goff (org.), *La nouvelle Histoire*, p.152.

sobre o funcionamento do corpo feminino. Este discurso dava caução ao religioso na medida em que asseverava cientificamente que a função natural da mulher era a procriação. Fora do manso território da maternidade, alastrava-se a melancolia, vicejava a luxúria, e por tudo isso, a mulher estava condenada à exclusão.

Tais discursos, bem como a mentalidade que eles refletiam, foram de fundamental importância para domesticar as populações femininas; mas, como estas tiveram que organizar-se para contemporalizar as normas culturais impostas por ambos os discursos e os constrangimentos naturais em que viviam afogadas, refugiaram-se na realização da maternidade como uma forma de resistência ao controle masculino. A maternidade servia-lhes ainda para preservar as diferenças de gênero - é uma função biológica exclusivamente feminina -, mantinha papéis ancilares tradicionalmente exercidos por mulheres - a parteira ou "comadre", por exemplo -, e, finalmente, era um canal de adaptação às novas condições de vida que chegavam com a Era Moderna e o "novo mundo nos trópicos".

A exaltação da mãe sagrada ou profana, típica nestes tempos de reformas religiosas, serviu, pelo menos em colônias, para a revanche da mulher contra uma sociedade androcêntrica e misógina. Entre virtualidades e armadilhas, a maternidade foi o refúgio onde as mulheres se defenderam

da exploração doméstica e sexual, do abandono e da solidão ⁽¹¹⁾ em que viveram nas duras condições materiais de vida dos tempos coloniais.

B. O tempo das almas

A Igreja neste período, diz bem José Oscar Beozzo ⁽¹²⁾, era a instituição que detinha um quase monopólio ideológico e um efetivo monopólio religioso na organização desta nova sociedade, que se pretendia ao mesmo tempo portuguesa e cristã. Ela regulamentava o cotidiano das pessoas pela orientação ética, pela catequese, pela educação, pelo ritmo semanal recortado pelo domingo e pelo calendário anual marcado pelo Advento, o Natal, a Quaresma, a Páscoa e pelo ciclo santoral dos diferentes apóstolos, confessores e sobretudo pelas festas de Nossa Senhora. A Igreja fazia-se presente ainda nos momentos chaves da vida com o batismo, a eucaristia, o casamento, a extrema unção, os funerais, a penitência e os demais gestos que acompanhavam o dia-a-dia das pessoas, do nascimento à constituição da família, da reconciliação à morte, da reza

(11) Sobre a solidão em que viviam as mulheres na Colônia ver, por exemplo, Gilberto Freyre, *Op.Cit.*, p.8 em que citando a mobilidade espacial do português, confere-lhe uma das características da colonização. O mesmo faz Caio Prado Júnior, 'Correntes de Povoamento' em *Formação do Brasil contemporâneo*, pp.71-84. "A mobilidade maior dos de São Paulo" foi tratada por Sérgio Buarque de Holanda em *O extremo Oeste*.

(12) *Op.Cit.*, p.70.

doméstica às celebrações coletivas. E por último, mas não menos importante, a Igreja exercia severa vigilância doutrinal e de costumes pela confissão, pelo sermão e pelas devassas da Inquisição. Sua ação em relação à mulher se fazia especialmente ativa no campo da organização familiar nas precárias condições da nascente sociedade colonial; para isto, ela desdobrava-se em iniciativas e medidas que assegurassem o estabelecimento da sociedade familiar nos moldes vigentes da tradição européia.

Para a concretização de seu projeto, a Igreja lançou mão de outras armas, além do sistemático discurso normativo plantado no cotidiano religioso da Colônia. Ela impediu, por exemplo, que a mulher tivesse outros papéis que não aquele determinado pela vida familiar, proibindo os conventos. Em carta régia de 2 de setembro de 1606, ela denega a licença pedida pela Câmara da Bahia para erigirem-se, naquela cidade e em Pernambuco, mosteiros de freiras "pelo muito que convém povoar aquele estado de gente principal e honrada" (13).

A Igreja apropriou-se também da mentalidade androcêntrica presente no caráter colonial e explorou as relações de dominação que presidiam o encontro de homem e mulher, incentivando a última a ser exemplarmente obediente e submissa. A relação de poder já implícita no escravismo reproduzia-se ao nível das relações mais íntimas entre marido e mulher, condenando esta a ser uma escrava

(13) Apud José Oscar Beozzo, *Op.Cit.*, p.84.

doméstica, cuja existência se justificasse em cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa, servir ao chefe da família com o seu sexo, dando-lhe filhos que assegurassem a sua descendência e servindo, em última instância, como modelo para a sociedade familiar com que sonhava a Igreja.

C. O tempo do corpo

A Medicina aliou-se à Igreja na luta pela constituição de famílias sacramentadas, e o médico, tal como o padre, tinha acesso à intimidade das populações femininas. Enquanto o segundo cuidava das almas, o "doutor" ocupava-se dos corpos, sobretudo no momento de partos difíceis e doenças graves. Ao penetrar o mundo fechado de pudores, mistérios e usos tradicionais desta espécie de terra desconhecida, que era o corpo feminino, o médico interrogava a sexualidade da mulher e era também por ela interrogado. Os ciclos menstruais, a gestação, os "males da madre" eram criteriosamente cadastrados para que se sublinhassem as diferenças sexuais. O saber médico insuflava aos percursos temporais femininos uma verdadeira dramaturgia, onde desvios, doenças e acidentes vinham sancionar os defeitos, os excessos ou a normalidade de suas fisiologias.

No Período Colonial, a ciência médica estava contaminada pelo imaginário. O imaginário, por sua vez, não se constituía tanto num falso saber, porém mais significava

uma rede de idéias motrizes que orientava o médico e supria provisoriamente as lacunas dos seus conhecimentos. Os fisiologistas e médicos não estudavam apenas a anatomia e a patologia da mulher, mas tentavam entender a natureza feminina, isolando os fins para os quais ela teria sido criada ou aos quais ela obedeceria. Os documentos da Medicina que então se praticava davam-se por objetivo sutil definir uma normalidade - o que é um conceito polimorfo, e ao mesmo tempo fisiológico e moral -, que exprimisse o destino biológico da mulher ⁽¹⁴⁾.

O médico era, neste período, um criador de conceitos ao mesmo tempo que um descobridor de fatos. Todo o conceito que elaborasse tinha, no entanto, uma função no interior de um dado sistema que transbordava para fora do domínio propriamente médico. Por isso, ao estatuto biológico da mulher ele procurava associar outro, moral e metafísico.

Ora, esta preocupação em elaborar uma imagem regular da feminilidade adequava-se perfeitamente aos propósitos da Igreja. Na perspectiva sacramental e mística, a sexualidade encontrava a sua única justificativa na procriação. E esta era o dever absoluto dos esposos. O uso dos corpos no casamento possuía uma perspectiva escatológica, pois somente nas penas da vida conjugal e no sofrimento e angústia do parto encontrava-se a redenção dos pecados e a via ressurreicional; a procriação só tinha

(14) Empréstado aqui algumas idéias desenvolvidas por Paul Hoffmann em sua notável tese *La femme dans la pensée des Lumières*, pp.17-23.

legitimidade na expectativa da multiplicação de criaturas prometidas à beatitude eterna. A sensualidade, abandonada às suas impulsões desregradas, rebaixava a alma dos homens ao nível dos animais e, por isto, era fundamental evitar que a mulher, criada por Deus para cooperar no ato da criação, acabasse por tornar-se para o homem uma oportunidade de queda e perversão. Ela deveria apagar todas as marcas da carnalidade e animalidade do ato pela imediata concepção. Daí serem malditas as infecundas, as incapazes de revestir com a pureza da gravidez a dimensão do coito. Daí também a importância do casamento em dar uma ordem e uma regra para a natureza, *a priori* corrompida.

Cabia então à Medicina dar caução para a Igreja a fim de disciplinar as mulheres para o ato da procriação. Apenas vazio de prazeres físicos o corpo feminino se mostraria dentro da normalidade pretendida pela Medicina, e assim, oco, se revelaria eficiente, útil e fecundo. Apenas como mãe, a mulher revelaria um corpo e uma alma saudáveis, sendo sua missão atender ao projeto fisiológico-moral dos médicos e à perspectiva sacramental da Igreja.

As intenções da Medicina lusa em conhecer o corpo feminino para melhor controlá-lo pouco mudaram com as descobertas de Antoine van Leeuwenhoek (1623-1723) e Rainier De Graaf (1641-1673). A descoberta de "ovos nos testículos femininos" empreendida por De Graaf, que estudou também os folículos que levam o seu nome, e a observação do que os cientistas pensavam ser "vermes, insectos espermáticos,

girinos ou peixinhos" - os espermatozóides -, realizada por Leuwenhoek através do microscópio, pouco alteravam a noção quase religiosa de doutores lusos, fiéis à crença de que a procriação era assunto divino e, por isso mesmo, irretocável ⁽¹⁵⁾.

Revolucionárias, estas descobertas realocavam o papel da mulher no que dissesse respeito à reprodução. De figurante, num processo onde parecia ser unicamente a guardiã passiva do feto, a quem seu ventre deveria suprir com comida e proteção, ela passava a protagonista; seu "ovo" ou óvulo era fator essencial à procriação. Se este achado convulsionou sábios, médicos e filósofos no restante da Europa, na pachorrenta Portugal a compreensão de uma fisiologia moral feminina não sofria qualquer retoque.

Outras razões influíam para que o conhecimento dos doutores portugueses se tornassem mais opacos. A Inquisição farejava nas Universidades boas presas para o seu fervor ortodoxo. Até o século XVI, o Humanismo irradiara-se até Portugal através dos contactos comerciais com as Cidades-Estado da península italiana. Além destas conexões, existiam laços comuns religiosos e culturais tais como os concílios ecumênicos e as peregrinações. Portugal sofria ainda grande influência das Universidades de Bolonha, Siena e Florença, e grande parte de seus estudiosos intercambiavam conhecimentos também com a França, Inglaterra, Espanha e Países Baixos.

(15) Sobre os avanços da ciência médica e os estudos sobre a reprodução humana ver Pierre Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, em especial o capítulo 'Les révolutions oviste et animalculiste', pp.51-61.

Em 1547, D. João III fundava o Colégio de Artes e Humanidades, que logo destacou-se como uma escola ameaçadora da unidade da fé e também da política religiosa e cultural seguida pelo Rei. Um grupo excelente de professores, entre eles alguns estrangeiros como o escocês Guilherme Buchan, foram sumariamente detidos ou perseguidos. A escola, depois de ter passado por um processo de "limpeza", foi entregue aos jesuítas. O mesmo tipo de ameaça pairou sobre Coimbra, que tinha então um afamado curso de Medicina e, por isso, a Universidade que pretendia deter o monopólio cultural do país não conseguia acompanhar a cultura humanista do seu tempo. Transformada em baluarte do escolasticismo e do pensamento medieval, havia de reagir a toda e qualquer tendência moderna, impedindo-lhe a entrada.

Em 1576 a Universidade é colocada sob a jurisdição do tribunal régio, a Mesa de Consciência e Ordens, e, salvo algumas pequenas mudanças estatutárias, o seu quadro permanece o mesmo até o século XVIII. Nos séculos XVI e XVII os jesuítas, a Inquisição e a Coroa lutaram fortemente unidos contra tudo o que consideravam heresia, fermento cultural e todo e qualquer desvio da política tridentina. Tal reação levou universidades e colégios a uma fase de quase estagnação, em que os alunos eram instruídos em metodologia escolástica e acabavam por cristalizar as glosas dos "antigos" e velhos mestres. O ensino oficial mostrava-se impermeável a qualquer progresso científico e avanço que se

verificasse fora de Portugal, enquanto oferecia um simultâneo exemplo de dogmatismo e inutilidade ⁽¹⁶⁾.

Nestas bases é que argumentos sobre a fisiologia moral feminina fabricavam-se na Metrópole e transferiam-se para a Colônia. Apoiada na alquimia medieval, na astrologia e no empirismo, conta Lycurgo Santos Filho ⁽¹⁷⁾ que a literatura médica refletia uma enorme ingenuidade na apreciação dos temas abordados, além de transpirar o despreparo e a insuficiente formação escolar. A influência escolástica, que impregnava todos os conhecimentos, ajudava a sublinhar a menoridade feminina, aqui transformada em projeto de colonização.

(16) Oliveira Marques, *História de Portugal* especialmente o capítulo 'Humanismo, Renascimento e Reforma', p.270.

(17) *História geral da Medicina brasileira*, p.66.

Capítulo 2

A mulher e o encontro de tempos

Mais c'est peu de dire que les temps ce sont multipliés: ils se chevauchent...⁽¹⁾

Filhas do seu tempo, as mulheres na Colônia inseriam-se num quadro mental e social que acompanhava, mesmo que à distância, várias transformações que se tinham produzido no Velho Mundo.

A sociedade colonial, malgrado as especificidades que vinha adquirindo, era tributária da longa respiração histórica e, portanto, herdeira de acontecimentos que a entrelaçavam à sua Metrópole e à Europa Ocidental.

A cristianização ocidental estava experimentando, em tempos da Pré-Reforma, uma profunda mudança. Quando da realização do Concílio de Trento, evidenciou-se a consciência da ignorância religiosa das populações, bem como o entorpecimento em que enredavam-se as estruturas eclesiásticas. Diz Jean Delumeau ⁽²⁾ que as pessoas tinham então necessidade de uma doutrina clara e tranquilizadora e

(1) Michel Vovelle, 'L'Histoire et la longue durée', em Jacques Le Goff, *La nouvelle Histoire*, p.77.

(2) *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, pp.11-47.

de uma teologia estruturada que só se poderia transmitir por um clero renovado, disciplinado e aplicado ao seu dever pastoral. A principal linha de ação da Igreja centrou-se na aplicação mais exata possível das decisões tomadas no Concílio Tridentino e na transferência de seu espírito para a vida cotidiana do orbe católico.

A inoculação deste objetivo no dia-a-dia das populações foi grandemente facilitada pela emergência da devoção pessoal. O hábito das demonstrações pessoais de fé, nascido da interiorização da vida social e familiar, assentava-se bem na imagem do fiel recolhido em oração solitária, diante do oratório doméstico. A devoção a Nossa Senhora e, portanto, o surto mariológico, estimulado por Louis-Marie Grignon de Monfort, que afirmava querer renovar o espírito do cristianismo "entre os cristãos", também foi útil ao plantio dos ideais tridentinos.

Ecos do objetivo tridentino chegaram rapidamente ao Novo Mundo, onde a devoção pessoal aos santos da Igreja se fazia sem maiores cerimônias. Filhérias, agrados, contactos físicos entre o fiel e a imagem, vestimentas, jóias, fitas e oratórios especialmente enfeitados ou decorados para dar a impressão de "casinha" atestavam a intimidade entre homens e santos ⁽³⁾. "Dão-se-lhe atributos humanos de rei, de rainha, de pai, de mãe, de filho, de

(3) Com fina sensibilidade, Laura de Mello e Souza descreve em seu *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, no capítulo 'Dogmas e símbolos: incertezas e irreverências', pp.100-36, o universo informal de práticas que cercavam as imagens religiosas.

namorado. Liga-se cada um deles a uma fase da vida doméstica e divina", concorda Gilberto Freyre ⁽⁴⁾.

Além desta piedade íntima, cordial quase prosaica, a mariologia difundira-se em todas as colônias, fazendo com que Maria fosse chamada em Macau de "Estrela do Mar", no México de "China Poblana" e fosse vista nos campos de batalha de Angola em aparições entre o humano e o milagroso ⁽⁵⁾. Ambos instrumentos de devoção faziam circular, se bem que de forma matizada e popular, os princípios tridentinos. A eles somaram-se a prática do rosário diante do altar e o renascimento da Teologia, com o aparecimento de inúmeros moralistas tanto na Metrópole quanto na Colônia. O interesse do público letrado por assuntos de religião aumentou consideravelmente, enquanto a imprensa agilizava a publicação de textos litúrgicos, estudos teológicos, meditações espirituais que tinham seus sucedâneos populares nos relatos da vida e nas narrativas de milagres. Sob a influência da *Devotio Moderna*, incrementavam-se as formas populares de piedade como as *via-crucis*, as procissões, as representações da paixão de Cristo, as peregrinações às imagens tidas por milagrosas, pois estes ambientes permitiam a circulação das idéias defendidas em Trento. Proliferavam as irmandades e confrarias, agentes de controle das normas reformistas, e divulgava-se o êxito de pregadores entusiasmados por

(4) *Casa-Grande e Senzala*, p.275.

(5) Charles Boxer, *A mulher na expansão ultramarina ibérica*, pp.131-133.

questões como o pecado e o arrependimento: Vicente Ferrer, Bernardino de Siena, Olivier Maillard e Savonarola. Um sentimento de amargo desgosto era incentivado em face dos interesses mundanos ou dos prazeres do corpo, e acabava por contagiar os textos de Teresa D'Ávila, Vicente de Paulo, João da Cruz. A Igreja exportava infalivelmente para fora de conventos e claustros a idéia de vergonha, escrúpulo, vício, erro e danação. Era preciso que os homens admitissem as suas misérias.

Os porta-vozes de Deus esforçavam-se por constranger os fiéis a uma conversão mental e a conduzir sua atenção para a idéia de que a causa fundamental de todo o mal físico era de ordem moral. Se a vida cotidiana mostrava-se então plena de desgraças e ameaças físicas, isto deveria significar que o Diabo e seus agentes açoitavam continuamente a espécie humana, causando-lhe todo o tipo de iniquidade e malvadez. Ora, um dos agentes mais eficazes destas forças infernais a ameaçar a paz terrena eram justamente as mulheres.

A. A mulher sem qualidades

Jean Delumeau, num trabalho brilhante e consagrado ⁽⁶⁾, refez a trajetória da história da misoginia, que teve sua origem no passado mais remoto, entre todo o

(6) *La peur en Occident*, especialmente o capítulo 'Les agents de Satan: la femme', pp.398-449.

tipo de cultura e organização social. Segundo ele, a veneração à mulher e o medo masculino contrabalançaram-se ao longo das transformações sofridas pelas diversas sociedades humanas. Neste quadro, a maternidade teria sempre significado um mistério profundo. O medo que a mulher inspiraria ao outro sexo viria deste mistério, fonte de terrores, tabus e mitos, e que fazia do corpo feminino "o santuário do estranho" e do singular. A mulher parecia-se com a ponta de um continente submerso do qual nada se sabia. Ao mesmo tempo capaz de atrair e seduzir os homens, ela os repelia através de seu ciclo menstrual, seus cheiros, secreções e sucos, as expulsões do parto. Estas impurezas cercavam a mulher de interdições e ritos purificatórios.

Juíza da sexualidade masculina, a mulher era ainda estigmatizada com a pecha de insaciabilidade. Seu sexo assemelhava-se a uma voragem, um rodamoinho a sugar desejos e fraquezas masculinas. O vazio, segundo Delumeau, é a manifestação feminina da perdição ⁽⁷⁾. Unindo, portanto, o horrendo e o fascinante, a atitude ameaçadora da mulher obrigava o homem a adestrá-la. Seria impossível conviver impunemente com tanto perigo, com tal demônio em forma de gente.

Considerada também um "diabo doméstico", ela fora pintada na literatura da época Clássica como um poço de vícios digno dos filhos das trevas: enganadora, melíflua, concupiscente, fétida, infecta, gastadora, desbocada e esta

(7) *Ibid.*, p.403.

mulher-sem-qualidades, foi cantada em prosa e verso no período sobre o qual discorre este trabalho.

Textos bíblicos e jurídicos davam caução à menoridade da mulher, e a Igreja valia-se da eloquência dos sermões - meios eficazes de cristianização - para difundir a idéia da mulher-sereia, da mulher-diaba, da mulher perigosa. A piedade mariológica, que tivera penetrante alcance na vida colonial, colaborava para esvaziar ainda mais qualquer conteúdo de sedução que se quisesse enxergar nas mulheres.

O modelo de feminilidade que vicejava era ditado por esta devoção a Nossa Senhora e correspondia a comportamentos ascéticos, castos, pudibundos e severos. Cultuava-se a virgindade, e o tratamento divino dispensado às "onze mil virgens" devia ser almejado por todas as mulheres.

Neste mesmo período, além dos homens da Igreja, também os médicos endossavam a idéia da inferioridade estrutural da mulher. Herdeiros das concepções antigas e tradicionais, apoiavam-se em Quintiliano, Valério Máximo, Fulgêncio e Platão para repetir que ela era possuidora de um temperamento comumente melancólico, era um ser débil, frágil, de natureza imbecil e enfermiga. Para os médicos, parecia difícil desfazer-se dos princípios aristotélicos que rezavam valer mais o calor do que o frio, mais o seco, do que o úmido.

Ora, Ambroise Paré, que influenciou várias gerações de médicos entre os séculos XVI e XVIII, afirmava

que as mulheres tinham menos calor que os homens nas partes espermáticas, e que estas eram decididamente mais frias, moles e úmidas. Sua inferioridade física fora decretada por Deus, que assim as modelara com suas próprias mãos.

Mas o projeto para uma participação feminina na Empresa Ultramarina não aproveitou das mentalidades européias apenas a idéia da demonização da mulher como agente de Satã, o crescimento da devoção marial e a piedade doméstica que as incitava a copiar as santas-virgens, ou o desprezo que lhes votavam os homens da Ciência. Todo um comportamento relativo à vida privada ⁽⁸⁾ tinha-se instalado na Europa Clássica, lá, empurrando as populações femininas para a interiorização de novos valores domésticos, a valorização da vida familiar e, no seio desta, dos filhos e das crianças. Havia, portanto, matrizes muito fortes de inspiração para que se pautasse a condição feminina através de regras e modelos: tentou-se apreender e adaptar à vida colonial estas mesmas normas, pois foi aí mesmo, no "trópico dos pecados" ⁽⁹⁾, na terra em que malgrado o nome - Santa Cruz - morava o Diabo, é que estas regras tinham maior necessidade de serem aplicadas.

(8) Estudos recentes sobre a vida privada vêm avolumando-se; mas gostaria de citar dois, que considero clássicos: Philippe Ariès & Georges Duby (org.), *Histoire de la vie privée* e André Burguière, *Histoire de la famille*.

(9) Empristo esta expressão ao já citado livro de Ronaldo Vainfas e o mesmo faço com a obra de Laura de Mello e Souza. Quero sublinhar que o meu trabalho tem um enorme débito com ambos os autores que inauguraram - sobretudo Laura - os estudos de mentalidades na historiografia brasileira.

B. A casa e a rua ⁽¹⁰⁾

O Renascimento legou à Europa Clássica a noção de privacidade. O cerne desta noção era a vida familiar, era o viver "em casa".

Orest Ranum ⁽¹¹⁾, num trabalho de rara sensibilidade, explica que se as famílias eram nucleares, extensas ou múltiplas, não importava; importava, sim, que um tipo de sentimento, até então pouco usual, empurrava os parentes à coabitação. Difundia-se então a mística da vida comum, enalteciam-se as origens comuns, generalizava-se o uso de tetos e mesas comuns. Partilhar espaços, gestos, tradições e sentimentos com os "seus" constituía-se na tônica da vida privada.

A casa humilde ou o palácio modificavam seus espaços. É evidente que os segundos alteravam-se em maior proporção, mas ambos ganhavam proporcionalmente novos elementos: salas, corredores, quartos, capelas, peças, enfim, múltiplas e reservadas que visavam dar aos moradores maior autonomia e conforto. O mobiliário da época e os utensílios domésticos refletiam estas modificações e sofisticavam-se.

(10) Parafraseando Roberto da Matta e o seu trabalho com o mesmo título.

(11) Orest Ranum, 'The refuges of intimacy', em Philippe Ariès & Georges Duby (eds.), *A History of Private Life*, pp.207-263.

O casal e a vida conjugal eram valorizados, pois valorizava-se neles a repartição criteriosa de tarefas. Esta divisão de encargos no seio da vida doméstica e privada delimitava também os papéis sociais de gênero, e os moralistas do período são os primeiros a pleitear uma função para a mulher no interior da vida privada. Ela deveria fazer o trabalho de base de todo o edifício familiar: caberia-lhe educar cristãmente a prole, ensinar-lhe as primeiras letras e as primeiras atividades, cuidar de seu sustento e saúde física e espiritual, obedecer e ajudar ao marido... enfim, ela seria reponsabilizada pelo sucesso ou fracasso do processo civilizatório e da aplicação das normas tridentinas à sociedade familiar.

A Reforma Religiosa lançou as bases de um novo modo de gestão de afetos e de relações conjugais no interior da vida privada, onde o racional devia sobrepor-se ao pulsional. Os esforços convergentes tanto da Igreja quanto do Estado Moderno para a normatização do corpo social passava pela valorização do casal legalmente constituído e a repressão de toda a atividade extra-conjugal.

A partir dos finais do século XVII, uma evolução não-linear, feita de constrangimentos e rupturas, teria promovido a incubação de uma moral conjugal sóbria e vigilante, no que tocasse à vida familiar. Neste longo processo, as fronteiras entre o domínio do público e aquele

do privado ficaram mais nítidas, favorecendo a que os papéis desempenhados nestes diferentes territórios se tornassem mais visíveis.

Ao confinar ou ceder às mulheres o espaço da casa, a Igreja apostava no sucesso do projeto tridentino, mas cedia-lhes também um espaço privilegiado para o comando de afetos, solidariedades, estratégias e poderes informais, que acabaram por interferir na realização deste mesmo projeto normativo.

Em colônias onde a história da vida familiar teve a sua especificidade ⁽¹²⁾, a idéia de privacidade poderia traduzir-se pela relação que tinham as mulheres com a sua própria casa, com a religiosidade doméstica, com usos e costumes relativos ao seu próprio corpo, mas sobretudo com a relação que mantinham com sua prole.

A maternidade, espécie de coração a bater no centro da vida doméstica, era um nicho de apoio para as solidariedades femininas entre tantas adversidades das condições materiais da vida colonial, mas era também o foco de resistência contra as injunções do Estado Moderno, da Igreja da Reforma, da Ciência, dos homens enfim... Apenas domesticando as mães que viviam concubinadas, amancebadas, amaziadas, prostituídas até então na Colônia, poder-se-ia assegurar o estabelecimento de uma sociedade familiar nos moldes vigentes na tradição européia.

(12) Luciano Figueiredo, *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*.

é a Igreja quem primeiro traz e empurra este projeto goela abaixo das populações coloniais. Ela não tinha necessidade de ter controle direto da sociedade dominada para exercer esta transfusão de valores; bastava que estivesse presente, e pela sua proximidade, pela ameaça, ou pelo vigor do seu prestígio ela inoculava seus propósitos aos dados essenciais da vida comunitária. A ciência médica fez-lhe eco, aderindo ao projeto de criar um papel para as mulheres participarem, ou melhor, servirem à conquista ultramarina.

Ambas não percebem que a construção desta santa-mãezinha, tão cuidadosamente elaborada para se distinguirem as mulheres "certas" e normatizadas das "erradas", acaba por transformar-se numa fenomenal possibilidade de revanche.

Não é à toa que, até bem recentemente, os homens da terra de Santa Cruz - a que hoje se chama Brasil - entronizaram e reverenciaram no cerne de suas casas a santa-mãezinha. Figura poderosa tornada estereótipo, esta mulher sendo branca, negra ou mulata, pobre ou rica detém um enorme patrimônio de poderes informais. O seu avesso, a "mulher da rua", faz o contraponto necessário para lembrar que uma não existe sem a outra, e que se por tanto tempo um certo processo de normatização conseguiu distingui-las nos menores detalhes, o ideal é que se reunissem os defeitos e qualidades de ambos os papéis num só.

2ª. PARTE**PRÁTICAS DA MATERNIDADE**

avessos aos ditames europocêntricos e tridentinos. Havia, portanto, um ruído, uma dissonância a intervir na sinfonia da civilização dos mores. Mas, homens e mulheres de raças, credos e condições sociais diversas apenas tentavam adaptar suas sensibilidades, crenças e comportamentos às condições que se engendravam no cotidiano da Colônia, inaugurando uma prática criativa, de linhagem arcaica no Brasil: a do jeito.

Só que esta adaptação, este amoldamento, que inclusive passava pela centripetação de culturas diferenciadas, não correspondia ao projeto de exploração determinado pelo sistema colonial português. Este só vicejaria com maior eficiência mediante o adestramento social da população na Colônia, adestramento que deveria orientá-la para o trabalho organizado e produtivo.

A serviço do Estado, a Igreja Metropolitana foi mentora deste projeto, podendo desenvolver também os compromissos reformistas estabelecidos no Concílio de Trento. Assim sendo, adequar as necessidades de povoamento à devoção mariológica deve ter significado uma concreta hipótese de trabalho para a normatização das populações femininas. Confinada à casa, delimitada pela privacidade doméstica, a mulher no papel de santa-mãezinha poderia fazer todo o trabalho de base para o estabelecimento do edifício familiar, para a reprodução dos ideais tridentinos e para a procriação de brasileirinhos.

Além disso, vigiada pelos olhos atentos de tantas nossas-senhoras e virgens queridas, a mulher teria na

piedade marial uma fonte permanente de inspiração e de modelos de comportamento, e a devoção doméstica incentivaria ainda a que estas imagens, tratadas como entes queridos ou familiares, parecessem extremamente diligentes em relação a qualquer pecadilho acontecido dentro de casa.

Assim se daria o controle do invisível sobre o visível na vida cotidiana de tantas mulheres, cujos companheiros participavam, de forma ambulante, do processo de colonização e povoamento da Colônia. Sós, solitárias ou deixadas para trás, elas tinham que escolher entre tornar-se uma santa-mãezinha, integrando-se ao sistema, ou viver com o estigma da mulher "sem qualidades", e, por isto, demonizada e excluída.

Pensar a história da maternidade na Colônia significa, portanto, examinar a condição feminina à luz de relações familiares e conjugais, dos sentimentos ou da falta deles, de leis e normas, mentalidades e usos específicos da condição social e histórica do Brasil nos séculos XVII e XVIII. Significa também perguntar em que molduras tais maternidades eram vivenciadas: se naquelas das relações conjugais lícitas ou se naquelas das consideradas ilícitas. Mas, pensar a história das mães significa, sobretudo, perceber que o fenômeno biológico da maternidade, sua função social e psico-afetiva, vai transformar-se, ao longo deste período, num projeto de Estado Moderno e principalmente da Igreja para disciplinar as mulheres da Colônia, fazendo-as partícipes da cristianização das índias.

"Ser mãe" será gradualmente uma meta de contornos muito bem definidos. A família, ancilar unidade de produção e reprodução, deveria urdir-se e entretecer-se em torno da mãe supostamente exemplar, e esta, ao "instruir e educar os filhos cristãmente" e "cuidar com diligência das coisas da casa", como recomendava um pregador setecentista ⁽⁵⁾, integrava a si mesma e os seus ao processo de formação do Capitalismo na Idade Moderna. Sob as luzes do Antigo Sistema Colonial ⁽⁶⁾, a vida feminina, recatada e voltada para o fogo doméstico e os filhos, fazia da santa-mãe um chamariz para que se canalizasse na esfera do lar a energia que fora dela pudesse confundir-se com desordem e contravenção, baralhando os pressupostos de ordem e trabalho implícitos no mesmo sistema.

A hipótese de que as mulheres da Colônia sofreram um processo de gradual adestramento para encaixarem-se no papel de mães ideais retira-as da silenciosa paisagem de estereótipos femininos, recolocando-as como objetos históricos; apresentadas com recorrência pela bibliografia tradicional ⁽⁷⁾ como auto-sacrificadas, submissas sexual e materialmente e reclusas com rigor, as imagens da mulher de elite opõem-se à promiscuidade e à lascívia da mulher de

(5) Manuel de Arceniaga, *Método práctico de hacer fructuosamente confesión general*, p.331.

(6) Sobre o conceito que utilizo neste trabalho para definir o Sistema Colonial veja-se Fernando Antonio Novais, *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*.

(7) Refiro-me especialmente a Paulo Prado, *Retrato do Brasil* e Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*, cujas imagens femininas são pintadas com excessivo amolengamento, decorrente do que consideram uma extrema disponibilidade sexual.

classe subalterna, em geral negra, mulata ou índia, pivô da miscigenação e das relações interétnicas que justificaram por tanto tempo a falsa cordialidade entre colonizadores e colonizados.

Enquanto mães, gestoras da vida privada, administradoras do cotidiano doméstico e da sobrevivência da sua prole, as mulheres exerciam poderes discretos e informais, colocando, pois, em cheque a ficção do poder masculino, bastante difundida na sociedade colonial. Enquanto mães ideais e em contacto com os projetos epistolares nutridos pela Igreja, as mulheres, sem detê-lo diretamente, flutuaram no poder que emanava de tais imagens. A maternidade foi assim o espaço onde mães e mulheres organizaram a sua revanche contra uma sociedade misógina, e foi o nicho onde se abrigaram contra a exploração doméstica e sexual, que se traduzia, no mais das vezes, em humilhações, abandono e violência. Com estas características, a maternidade apagava as diferenças raciais, culturais e econômicas mais candentes e prestava-se a ser o instrumento de integração do gênero feminino ao projeto colonial.

Cabe, todavia, perguntar que mulher é esta a quem será dada a empresa de "tornar-se mãe". Sim, pois a maternidade era vivida num caleidoscópio de situações que bem refletiam a especificidade do povoamento. Havia aquelas que tinham seus filhos sós, que eram celibatárias ou mães-solteiras, e estas se diferenciavam das que mantinham suas

ninhadas no aconchego de relações concubinárias, mesmo que duradouras ou passageiras, mas que contavam momentaneamente com a presença de um companheiro. Estas, por certo, diferiam das maternidades gestadas sob as bênçãos da Igreja e ao abrigo da legislação que regia o matrimônio tradicional. Entre mulheres brancas, índias, mulatas ou negras, livres ou escravas, pertencentes às elites ou às classes subalternas, as maternidades eram embaladas pelas diversas situações culturais e econômicas que medravam em colônias. As mulheres desempenhavam tarefas específicas com seus filhos, e suas condições de gestação e parto estiveram referidas ao seu espaço, nos diferentes estratos sociais, muito embora as práticas em torno da maternidade deixassem aflorar uma solidariedade de gênero raramente perceptível nas demais instâncias do cotidiano colonial.

A. Mães que davam leite, mães que davam mel...

Sabe-se hoje que o perfil do cenário familiar na Colônia ⁽⁸⁾, ao contrário do quadro ruidoso e sensual de *Casa-Grande & Senzala*, pintado por Gilberto Freyre, era prosaicamente nuclear sobretudo nas capitanias do sudeste da

(8) Dentre os historiadores que se vêm destacando por seus estudos sobre a família, gostaria de destacar: Maria Luiza Marcílio, *Caçara: terra e população*, Iraci del Nero da Costa, *Vila Rica: população (1719-1826)*, Luciano Figueiredo, *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII* e Fernando Torres Londoño, *O concubinato em São Paulo no século XVIII*, tese em andamento.

Colônia. Conhecem-se também algumas de suas características: muitos maridos ausentes, companheiros ambulantes, mulheres chefiando seus lares e crianças circulando entre outras casas e sendo criadas por comadres, vizinhas e familiares.

Aparentemente distantes das prédicas e da ação da Igreja, que queria implantar nas terras de Santa Cruz a regra do matrimônio, além de tentar impor os ideais de maternidade às relações extra-conjugais, grande parte das mulheres pobres e empobrecidas vivia ao sabor de corriqueiras uniões consensuais. Alianças aparentemente saborosas, pois que ditadas por simpatias de corpo e alma, estas associações pareciam contrapor-se às insípidas uniões de elite, em grande parte contraídas no interesse de manter patrimônios, reforçar esferas de influência ou pela necessidade de garantir às filhas a proteção que pais desvalidos não podiam assegurar ⁽⁹⁾.

Não só no Brasil, mas também no México Colonial que Pilar Aizpuro me fez conhecer, a atitude de mães concubinadas pertencentes às classes subalternas não era de marginalização ou retraimento, mas elas viviam, sim,

(9) Vejam-se as recentes teses de mestrado defendidas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e que reforçam a noção de casamentos por interesse ou para assegurar proteção às filhas: Ana Silvia Volpi Scott, *Dinâmica familiar da elite paulista*; Carlos Almeida Prado Bacellar, *Os senhores da terra: família e sistema sucessório entre os senhores de engenho do oeste paulista (1765-1855)*; Raquel Rumplesberger Costa, *Divórcio e anulação de matrimônio em São Paulo colonial*; Eliana Réa Goldschimth, *Casamentos mistos de escravos em São Paulo colonial*. Todos estes trabalhos permitem uma melhor compreensão sobre o papel do casamento entre as populações coloniais, bem como os desdobramentos desta instituição entre as famílias dos séculos XVIII e XIX.

com insuspeita liberdade, criando e educando seus filhos naturais e eventualmente contraindo matrimônio com quem haviam mantido "amizade ilícita" durante vários anos, para legalizar a situação dos filhos e evitar-lhes danos ⁽¹⁰⁾.

Igualmente nas Antilhas, sensivelmente analisadas por Arlette Gautier, os filhos ilegítimos de mães de classes subalternas não eram motivo de "vergonha", como desejava a Igreja, nem as impediam de casarem-se ⁽¹¹⁾.

Desejosa, no entanto, de implantar no Brasil colonial o projeto de difusão da fé católica e das normas tridentinas através de famílias institucionalmente constituídas, a Igreja perseguia, de forma brilhante no discurso mas desastrada na prática, o que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* definiram em 1707 como "lícita conversação de homem com mulher por tempo considerável" ⁽¹²⁾. Este nebuloso critério teórico referia-se a adultérios, concubinatos, mancebias, amasiamentos e demais formas de convivência sexual e conjugal que não o sagrado matrimônio, e que, sabe-se hoje, eram bastante correntes ⁽¹³⁾.

(10) Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, p.45.

(11) Arlette Gautier, *Les sœurs de la solitude: la condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIII^{ème} au XIX^{ème} siècle*, p.68.

(12) *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707*, Título XXII, nº979.

(13) As teses de Luciano Figueiredo, já citada, e de Fernando Torres Londoño, em andamento, confirmam

Bastardo de uma tradição medieval intitulada popularmente como "casamento por juras", o concubinato vivido por mulheres coloniais era relativamente tolerado pelo clero quando assim concebido: "ser marido e mulher é viver como marido e mulher partilhando da mesma casa, da mesma mesa e do mesmo leito" ⁽¹⁴⁾. Esta fórmula de casamento costumeiro era aceita na medida em que, teoricamente ou de fato, projetava-se para o futuro o casamento sacramentado. Desculpa ou não para o controle da Igreja, a realidade é que inúmeros casais assim constituídos atravessavam toda uma vida sem a bênção dos padres, provendo-se de um território quente para a procriação dos filhos, e recorrendo à Igreja unicamente por medo das penas do inferno ou daquelas pecuniárias previstas pelas leis de Trento.

Em Santo Amaro, São Paulo de 1786, fazendo jus a esta tradição, o vigário batizara a

Anna, filha de Goncalves Moraes e Francisca da Silva, solteiros... por ser a dita Francisca sua mulher de futuro pois estão próximos a se casar ⁽¹⁵⁾.

A presença de filhos como Ana ilustrava cenas costumeiras de vidas que incentivavam a Igreja a fabricar um projeto que trouxesse mães menos sagradas do que a Virgem Maria para dentro do casamento. Para isto, era preciso

fundamentalmente esta hipótese que tomo como bases para a pesquisa que desenvolvi neste trabalho.

(14) Cf. Mary Del Priore, *A mulher na História do Brasil*, p.31.

(15) *Ibid.*

acenar às mulheres com as vantagens da indissolubilidade do sacramento, benefício que poderia protegê-las dos abandonos bastante corriqueiros, segundo a documentação, no quadro de povoamento da Colônia. Esta contrapartida não devia parecer negligenciável para as mulheres, quando se sabe que a ausência de um controle efetivo de natalidade impunha o estigma do alto risco para aquelas que concebiam. As dores físicas e apreensões das mães somavam-se aos fluxos, febres, ao mal-estar e ao desconforto da gestação, ao esgotamento de partos ou abortos anteriores, à preocupação com crianças que seriam mais uma boca para alimentar e, não raro, ao descaso, ao descuido, senão ao desaparecimento do companheiro. A maternidade, para a grande maioria das mulheres que não estavam institucionalmente casadas, colocava em cheque o uso mesmo que elas faziam de sua sexualidade. O corpo, que fora num dado momento instrumento de prazer e vida, podia tornar-se, num outro instante, ferramenta de luto, dor ou morte; das mães e de seus filhos.

Daí tomar pé, no terreno escorregadio e inseguro em que vivia grande parte das mulheres coloniais, a imposição de uma mentalidade que promovesse o desejo do matrimônio respeitável e sisudo, em detrimento dos prazeres auferidos nas ligações esporádicas. Tal qual uma fulgurante visão, o matrimônio seria apresentado pela Igreja como um sinônimo de segurança e proteção, mas também como um espaço no qual a prole de filhos validaria o bom uso do sacramento.

Dentro do casamento cristão, a mulher era magnificada e a criança sacralizada. Revestidos de dignidade sacramental, os efeitos de ordem espiritual e civil do matrimônio resultavam na legitimação sistemática dos filhos das esposas, mesmo dos concebidos antes do casamento. Além da proteção à prole, o sacramento obrigava a coabitação e a indissolubilidade ⁽¹⁶⁾. Esta dimensão do casamento, por certo, representou uma enorme dose de estabilidade para mulheres que bracejavam nas perigosas marés de sobrevivência, que tinham filhos considerados ilegítimos ou adulterinos e que viam seus companheiros partirem, sistematicamente empurrados pelos vários momentos econômicos da colonização.

Vale sublinhar aqui que a noção histórica de segurança, tal como enunciou Lucien Febvre, não é tão somente uma palavra de ressonância intelectual, mas sim "uma necessidade, um sentimento" ⁽¹⁷⁾ que atingiu as populações do passado. Por isso, apregoar o casamento como lugar precípua e adequado para o desenvolvimento de um papel ideal para a mulher - o de mãe - aproximou a pregação normativa da Igreja de tantas mulheres que viviam fora dos padrões tridentinos. Ao transferir para a Colônia uma legislação

(16) Esta idéia que pertence a tantos outros historiadores da família e do casamento emprestei a François Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, p.12.

(17) Apud Lucien Febvre, 'Pour l'Histoire d'un sentiment', em Roger Chartier et al., *La sensibilité dans l'Histoire*, p.137.

civil e religiosa que só reconhecia o estatuto social da mulher casada e mãe, a Igreja apertava o cerco em torno de formas não sacramentadas de convívio ⁽¹⁸⁾.

Mas, o historiador precisa conhecer tais fórmulas não oficiais de conjugalidade; espreitar seus mecanismos, para compreender que necessidades igualavam as mulheres, ou que fraquezas tais ligações apresentavam, a ponto da Igreja conseguir com tanto êxito a interiorização do adestramento feminino.

Entre as classes subalternas, as formas não sacramentadas de convívio conjugal não eram absolutamente impecilho para que as mulheres seguissem tendo os seus filhos e tentassem criá-los. Em São Paulo, por exemplo, ao meado do século XVIII, o sargento-mor Francisco da Rocha Abreu, solteiro, "residente à Rua da Quitanda", era processado no tribunal eclesiástico pela "continuação de execrandas culpas que cometeu com Clara, solteira, preta forra com quem está concubinado a mais de dez anos". Problema mais grave do que este de ter "...estado e morado juntos com notório e público escândalo de toda esta cidade" era estar "vivendo e educando seus filhos como casados, em tanto que até todas as negras", acusava uma testemunha tagarela,

(18) Sobre o estatuto social de mãe e mulher casada na legislação portuguesa, ver Amélia Aguiar de Andrade num pontual artigo intitulado 'A mulher na legislação afonsina: o fuero Real', em *Actas do Encontro "A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas atuais"*, 1(1985):243-257, p.245.

o apelidam marido da Mãe Clara, e por causa do conhecimento de tantas torpezas vieram corridos dos párocos de outra freguesia para esta cidade onde vivem fazendo gala de seus pecados... (19)

Concubinatos de longa data como o que abrigava Mãe Clara, pródigo em filhos e com notável capacidade de reduzir um sargento de milícias a simples "marido de Mãe Clara", caracterizavam grande parte de arranjos raramente desperdiçados por mulheres de classes subalternas, desejosas de um espaço para reprodução, para as relações interétnicas e sociais e para as solidariedades afetivas e materiais no difícil contexto de sobrevivência e incipiente urbanização da maior parte das capitanias.

Por sua assiduidade entre as fontes históricas é que a Historiografia mais recente tem se debruçado sobre o concubinato, com a intenção de examinar-lhe as entranhas, as tipologias, as estruturas (20). Rótulo generoso para formas de convivência sexual diversas, o concubinato, embora avesso do matrimônio sacramentado, era uma espécie de seu rascunho. O padrão estrutural de ambos era muito semelhante. Não à toa,

(19) A.C.M.S.P., Processo não-catalogado de Francisco Rocha Abreu.

(20) Insisto que os melhores e mais atualizados trabalhos sobre o concubinato são os já citados, de autoria de Figueiredo e Londoño. Maria Beatriz Nizza da Silva tem um precioso artigo que auxilia na tipologia das concubinárias, dividindo-as entre as que conseguiam ou não, legitimar os filhos, 'A imagem da concubina no Brasil colonial: ilegitimidade e herança', em Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini (eds.), *Rebelião e submissão: estudos sobre a condição feminina*, pp.17-59.

Mãe Clara, nos braços de seu sargento-mor, educava os filhos "como se fossem casados". Ou Gonçalves e Francisca batizavam a filha Ana porque "iam casar-se".

Na realidade, a mobilidade espacial dos maridos ou companheiros, nestes tempos de povoamento e instalação do sistema colonial, dera ao concubinato uma enorme semelhança com o casamento, na medida em que, na maior parte deles, os homens se encontravam distantes da família que haviam constituído. Este fenômeno produziu outro com igual consequência para as mulheres casadas ou não: viam-se todas como chefes de suas casas, famílias e "fogos", como se dizia então.

Em Minas Gerais, no século XVIII, por exemplo, o predomínio de famílias matrifocais era impressionante. Girava em torno dos 45% o número de mulheres à testa de suas casas, e destas 83%, nunca haviam se casado ⁽²¹⁾. Em São Paulo, de acordo com o estudo clássico de Maria Luiza Marcílio, o desequilíbrio entre os sexos provocado pelo deslocamento de homens em direção a regiões mais lucrativas deixara as mulheres como maioria nas cidades e vilas ⁽²²⁾. Maioria esta que via seus parceiros partirem com os filhos nos braços e, ao recebê-los quando voltavam, tinham engrossado sua prole com filhos de outros eventuais companheiros. Ou ainda, que haviam aumentado a família,

(21) Donald Ramos, 'Marriage and the family in colonial Vila Rica', *Hispanic-America Historical Review*, 55(2):200-225, 1975, p.200.

(22) Maria Luiza Marcílio, *A cidade de São Paulo: povoamento e população (1750-1850)*, p.157.

criando os filhos de seus companheiros com outra mulheres, que tinham sido elas deixadas para trás.

"Declaro que tenho um filho natural por nome Bernardo Bicudo e seus irmãos o tratam como irmão" (23), diz, em 1648 em confissão, um pai moribundo, latestando a naturalidade com que conviviam filhos de mães diversas. Filhos bastardos, confessados quando da leitura de testamentos, cresciam juntos sob o olhar diligente daquelas que eram suas mães. Ou não:

Declaro que houve uma filha sendo casado, de uma índia que está em casa de Maria Affonso, a qual peço a minha mulher a recolha em casa e trate como minha filha,

pedia Manuel Sardinha em 1633 (24). Sua mulher, Isabel Ribeiro, não apenas se ocupou da filha mestica de seu marido como também ficou procuradora e curadora de um seu filho "natural por nome Manuel... ao qual se lhe dará o que lhe pertence" (25).

Joana de Castilho, ao fazer seu testamento em 1631, preocupava-se em esclarecer que

... a órfã, filha bastarda do dito seu filho Jorge Rodrigues tinha nove almas que lhe ficaram de seu pai, as quais estavam em poder dela testadora e mandava às justiças de Sua Majestade não lhes tirassem e entregassem para seu casamento... e que outro laço de casa deixava à dita sua neta, filha bastarda de seu filho Jorge Rodrigues visto seu pai fazer as casas (26).

(23) *Inventários e testamentos*, vol.15, p.28.

(24) *Idem*, vol.8, p.438.

(25) *Ibidem*.

(26) *Ibidem*, p.341.

Maria de Oliveira, por sua vez, em 1749, alforriava em seu leito de morte "uma mulatinha por nome Maria" (27), filha de seu marido, espelhamento tardio do mesmo gesto efetuado por Ana da Costa que em 1659 rogava ao seu testador:

Temos uma menina neta nossa que criamos por nome Maria, filha de nosso filho Thomé Frz defunto, peço e mando fique sua mãe com a dita menina, isenta de servidão sem sujeição alguma (28).

Avós ou mães de oportunidade, mantenedoras dos frutos de outros amores de seus companheiros ou filhos, mostravam-se de grande generosidade e atestavam que a maternidade tinha uma função psico-afetiva mais forte do que aquela biológica (29):

Deixo a Isabel Furtado, filha bastarda do meu marido, o meu vestido de tafetá dobre saio e saia, chapins e manto de seda que se lhe dará e assim deixo uma cabaca de ouro minha e uns ramais de coraes que se lhe darão,

diz, em 1647, Maria Pompeu (30).

A convivência de filhos legítimos e ilegítimos sob um mesmo teto e sob os olhos desta que é simultaneamente mãe

(27) A.C.M.S.P., Processo não-catalogado de testamento de Maria de Oliveira.

(28) *Inventários e testamentos*, vol. 40, p. 36.

(29) Antonio Candido Mello e Souza em seu clássico artigo 'A família brasileira', em *Brazil, a portrait of half a continent*, confirma que a função psico-afetiva, presente na circulação de filhos bastardos tornava-se um reforço social e político para a estabilidade da família brasileira.

(30) *Inventários e testamentos*, vol. 15, p. 8.

e madastra revela que existia uma sutil variação nos graus de licitude entre as populações coloniais. A leitura de documentos como os testamentos e processos de divórcio impõe a evidência de uma relativa despreocupação por parte de homens e mulheres envolvidos em "tratos ilícitos", que, ao contrário do que tanto desejava a Igreja, pouco parecia afetar-lhes a consciência. Tal como segredos de Polichinelo, os concubinatos, tão correntes, eram censurados ou abençoados por um outro olhar: aquele dos vizinhos, compadres, parentes ou amigos ⁽³¹⁾. Era, sem dúvida, a coletividade que julgava o que era admissível, tolerável ou mesmo suportável ao nível das contravenções sexuais e conjugais, independentemente de critérios religiosos, morais ou legais. Eni Samara ⁽³²⁾ já demonstrou como, ainda no século XIX, tanto mulheres quanto homens incorporavam e admitiam os seus recíprocos filhos naturais ou bastardos no interior do núcleo cotidiano. Miriam Moreira Leite ⁽³³⁾ pinçou dos textos dos viajantes os relatos que descreviam as mulheres de elite rodeadas de "crianças de várias cores, filhos naturais do marido, de que acabavam se ocupando", numa espécie de guarda piedosa "de afilhados ou negrinhos de estimação".

(31) Sobre as relações que se estabeleciam entre a comunidade e as contravenções de seus membros, ver Jean Paul Desaiwe 'Délits sexuels et archives judiciaires (1690-1750)', em *Communications: Parure, pudeur, étiquette*, pp.119-125.

(32) *A família na sociedade paulista do século XIX*, p.206.

(33) *A família no século XIX*, p.3.

O hábito de encomendarem-se os filhos bastardos à piedade das legítimas esposas supõe a existência de uma sensibilidade para a infância e para a criança, bastante difundida no Período Colonial. Mas, tal atitude ajuda principalmente a sublinhar a expectativa que se tinha de um determinado tipo de comportamento para as mulheres que ficavam como chefe-de-família, quando da partida dos companheiros, vitimados pelo que Charles Boxer chamou de "paixão deambulatória" (34).

A obrigação ou papel social destas mulheres consistia em manter, zelar, cuidar e educar a prole diversa, acima mesmo da lícitude de sua origem. A gestão e administração desta micro-comunidade familiar acabou por reforçar a matrifocalidade já latente na sincrética sociedade colonial, bem como destacou o poder informal da maternidade, colocando em cheque a falsa igualdade pretendida nos textos eclesiásticos, que na realidade ordenavam a submissão da mulher ao marido.

O ideal gradativamente semeado pela Igreja do Antigo Regime era o de que a boa-mãe-cuida-bem-de-seus-filhos. E não de todos os filhos. Não deviam nem podiam coexistir os filhos legítimos e seus simulacros. Se legítimas esposas aceitavam com naturalidade o cuidado com proles irregulares - como costumavam fazê-lo - elas acabavam

(34) Charles Boxer, *A idade do ouro no Brasil*, p.46.

por esvaziar o sentido do sagrado matrimônio e, dentro dele, a valorização da procriação legal para a perpetuação da espécie.

Ao propor um arquétipo ideal para as mães, a Igreja pretendia pacificar e domesticar a poderosa gestora do lar matrifocal, lançando sobre a prole heterodoxa apenas um precário facho de luz. Pretendia também, segundo Jack Goody ⁽³⁵⁾, fazer do matrimônio o único instrumento de legitimação dos filhos, consolidando assim o triunfo do modelo eclesiástico e da moral cristã econômica de prazeres e satisfações físicas. Ao aceitar ocuparem-se com estes frutos de outros ventres, as mães terminavam por aceitar outras formas de convívio sexual que a Igreja não admitia. Necessário era, então, combater o concubinato e dar um papel para as mulheres no interior do sagrado matrimônio, para diferenciá-las daquelas outras que ficariam estigmatizadas como "contumazes pecadoras" por continuarem a conceber fora das normas propostas pela Igreja.

Impor um papel que distinguisse as mães que haviam tido seus filhos dentro do casamento das outras era fundamental porque, ao longo do Período Colonial, as diferenças e picuinhas do que era lícito ou ilícito para as comunidades deixavam nas sombras a grande maioria de concubinatos ou ligações consensuais que transcorriam sem alterar a ordem das coisas. Se exemplares na aparência, como qualquer casamento de papel passado, os "ilícitos tratos"

(35) *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, p.81.

não interferiam na organização interna das comunidades que os absorviam. Se ruidosos e ruinosos eram então levados ao conhecimento do tribunal episcopal, onde a clientela queixosa das testemunhas exigia dos poderes constitucionais uma medida drástica. Estas alianças tinham, pois, que romper com as regras do poder informal comunitário, para serem depois enquadradas nas leis da Igreja, e esta situação, relativamente opaca, dificultava a identificação de mulheres cujas práticas de maternidade eram comuns. Este tipo de quadro é que permitiu a Maria Rosa das Dores confessar, em 1859, que tivera

por fragilidade humana três filhos menores, Francisco, Benedita e Adelaide e vivem em minha companhia dando-lhes com a minha pobreza a educação que possuo (36).

A mesma bonomia encontrava-se nas palavras da viúva Francisca Telles, ao legitimar em 1817

sua filha natural por nome Maria Joaquina Xavier a quem sempre conheceu por filha desde o seu nascimento e nesta qualidade a tem sempre tratado e educado em sua companhia (37).

O mesmo sentimento que tinham estas mães por sua prole se faz também ouvir na voz de Francisca da Silva e Souza, que

(36) Apud Eni Samara, *Op.Cit.*, p.79.

(37) A.N., Caixa 124, Pacote 3. Agradeço a Fernando Londoño que gentilmente passou-me esta indicação.

na mesma época legitimou "dois filhos havidos de coito punível e que os tem reconhecido por escritura pública de sua livre vontade e amor materno" (38).

No interior destas alianças condenadas pelo olhar institucional, exercia-se, malgrado os contratempos da pobreza, a mesma preocupação e responsabilidade materna com a educação e o amparo físico dos filhos, que muitos anos antes repercutiam nas famílias legítimas. Ao falecer, em 1648, Beatriz Moreira recomendava ao seu testador e à curadora de seus filhos, a viúva Bárbara Ribeiro,

os mandasse ensinar os machos a ler e escrever e contar e as fêmeas, a coser e a lavar e todos os bons costumes, apartando-os do mal e chegando-os para o bem (39).

Consagradas ou não pelo sacramento, as mães eram unânimes em querer "tratar e educar" os seus rebentos.

Resultado de diálogos conjugais avessos ou direitos, frutos de decisões ou de ocasiões, os filhos validavam o papel social da mulher enquanto mãe, reforçando-lhe o poder no interior deste espaço que era exclusivamente seu: o "fogo" doméstico. Neste papel, e na ausência temporária ou definitiva do companheiro, ela tornava-se guardiã do lar. Para cumprir esta tarefa, contava com a solidariedade de outras mulheres que viviam como ela,

(38) *Ibid.*

(39) *Inventários e testamentos*, vol.37, p.31.

mimetizando a maternidade num fio que costurava existências femininas variadaas e que reforçava a solidariedade do gênero.

Domingas Antunes ⁽⁴⁰⁾, por exemplo, recomendava, em 1642, que suas duas filhas e seu filhos fossem entregues "a sua mãe Maria Lemos para que os tenha e crie em seu poder enquanto for viva porquanto sua avó que é, olhará por eles como seus netos que são". E explicava, confirmando a mobilidade e a ausência masculina: "Seu pai não poderá olhar por eles por ser homem que há de ser necessário andar por fora..."

A rede de auxílio mútuo também revivia no pedido angustiado de Catharina Gonçalves, em 1636: "Peço pelo amor de Deus se entregue a minha filhinha Benta à minha irmã..." ⁽⁴¹⁾

Mães de filhos legítimos ou não contavam com suas próprias mães, irmãs, comadres e amigas para criá-los, sublinhando a necessidade de sustento para as crianças e, mais além, as suas expectativas de que alguém lhes desse "estado mais conveniente" ou, como invocava Ana Pedrosa em 1646, "amparo ocular" ⁽⁴²⁾. Amparo este embebido no olhar que cria para o historiador a imagem de um mundo feito de entrelaçamentos, afinidades e correspondências femininas na Colônia, sobretudo quando se tratava da maternidade. Cientes, portanto, de que a conjugalidade era vivida de

(40) *Idem*, vol.6, p.233.

(41) *Idem*, vol.10, p.407.

(42) *Idem*, vol.34, p.44.

forma específica e amalgamada às precárias formas de sobrevivência material, é preciso adentrar o universo doméstico e escutar de que forma se davam as relações entre mães e filhos, que características tinham tais relações e, finalmente, que papel tinham as mães biológicas e substitutas à sociedade colonial.

B. Mães e filhos: pontos e nós

Os autos-crimes e processos de divórcio encontrados nos arquivos eclesiásticos contam ao historiador sobre as tramas cotidianas em que viviam as populações femininas no passado, tramas estas que se apresentam em seu estado mais emaranhado. Nesta documentação, é possível ler a violência que explodia entre os cônjuges, e percebe-se como o mal-estar de suas crises tresandava e chocava-se com os interesses da comunidade. A comunidade, por sua vez, juíza implícita das querelas e narradora dos acontecimentos, revelava-se através dos testemunhos compilados nos processos.

O retrato de concubinatos ou "tratos ilícitos" harmoniosos, vividos com civilidade conjugal, são, por sua vez, melhor captados nos testamentos do mesmo período. Neles, os filhos emergem como etapas importantes do relacionamento do casal, marcos memoráveis da vida de suas mães ou doces frutos de bons momentos. Simultaneamente

avesso e direito da situação de suas mães, os filhos e o tratamento que lhes é dispensado na documentação ajudam a entender as características das práticas maternas.

A falecida Maria da Silva, por exemplo, tivera "por fragilidade da carne humana" três filhos com João Sampayo Feixoto: "a saber: Antonio, Manuel e Ana Maria de Jesus". Companheiro generoso quando Maria ainda vivia, ele lhe comprara "duas casas nesta rua do Rosário". Em 1791, agonizante, ele pede em seu leito de morte para que nelas se instalassem "seus tres filhos, nas quais poderão viver todos em comum..." Os cuidados deste pai com os filhos daquela que fora, aparentemente, um grande amor não se limitaram a prover-lhes apenas um teto, mas também rendimentos. A filha, Ana Maria de Jesus, ele dizia ter casado com

Joaquim Barbosa de Araujo, a quem dei de dote 400 mil réis em dinheiro para casar com a dita minha filha, cuja quantia por minha morte, ele ressaltava, saia da minha terça por não prejudicar os meus legítimos herdeiros (43).

Confissões sinceras como as de João, ou aquelas apenas preocupadas com a possibilidade eminente de conhecer os calores do inferno acabavam por situar o destino dos filhos concubinários, e ora permitem avaliar a situação em que foram concebidos. Os cuidados dos companheiros em relação às suas parceiras variavam em intensidade e

(43) A.E.S.P., *Inventários e testamentos*, Ordem 602, Lata 4.

qualidade, mas, em regra, mantinham-se, revelando uma mentalidade de apreço pela mulher capaz de conceber. No caso das maternidades de mulheres escravas eis o que se encontra:

Declaro, dizia Mathias Lopes em 1651, que tenho dois filhos bastardos e uns filhos havidos de negras sendo eu já casado, os quais não podem nem devem herdar nada em meus bens por não serem herdeiros, mas pelo amor de Deus, implorava ele, deixem que dêem a minha filha do dito bastardo Marcos quatro reses, e a filha de um dos bastardos que se chama Guiomar, sendo a sua filha viva ao tempo que tiver para se casar lhe dêem quatro reses a qual filha de Guiomar se chama Maria e assim mais se darão a filha de outra bastarda chamada Rufina outras quatro reses ao tempo que também se casar ⁽⁴⁴⁾.

Na mentalidade dos genitores, a preocupação em "dar estado" às filhas transcende a própria origem das filhas legítimas ou ilegítimas, igualando-as.

Declaro que tenho em minha casa uma mameluca por nome Ines, dizia, em 1655 João de Freitas, a qual mando se lhe dê vinte mil réis pela ajuda de seu casamento (...) e que tudo tocante a mameluca seja entregue a minha mãe Maria Pedrosa, a que deixo tutora e curadora de minha filha bastarda e rogo trate de casar com toda brevidade ⁽⁴⁵⁾.

Sobre sua neta, "a dita menina por nome Marta", filha de uma bastarda por nome Isabel, Francisco Rodrigues Barbeiro, em 1623, deixava "de esmola, dez cruzados", "chãos para uma

(44) *Inventários e testamentos*, vol.25, p.78.

(45) *Idem*, vol.43, p.145.

casa" e um tocante pedido a um amigo: "que quando vier tempo, tome a dita menina e a recolha em sua casa para que aí case e isto peço pelo amor de Deus" (44).

Ao premiar suas netas com um pecúlio que lhes permitia uma mínima condição de sobrevivência, estes homens estavam saldando dívidas com as diversas avós e demonstrando que uma certa sensibilidade "vis-à-vis" à genitora e às crianças vinha se instalando na Colônia. Fruto da devoção mariológica? Espelho do início de um sentimento de privacidade, de valorização da família e das raízes comuns? Do pouco que se sabe, é evidente a valorização da descendência e, portanto, da maternidade.

As mães escravas, provavelmente na sua grande maioria amantes passageiras, não tinham seus nomes lembrados e, estando ausentes da documentação, não permitem que sondeos se foram lembradas em vida por seus senhores. Quanto aos seus filhos, não se sabe tampouco se em algum momento foram recompensados ou, se concebidos sob coerção e violência, coube-lhes apenas o esquecimento por terem nascido escravos.

O que se pode supor é que tais maternidades se engendram a contragosto, por apavorado constrangimento; mas é possível também que existissem certas retribuições por serviços sexuais. Os benefícios de tantos sacrifícios eram bem poucos. Mais além do sofrimento imposto pela condição mesma do escravismo, base da colonização e da exploração

(46) *Idem*, vol.6, p.165.

física inerente ao pacto colonial, as gratificações simbólicas que uma mãe negra poderia auferir equivalem a um triste esgar: o *status* de ser concubina de um homem branco, os filhos de pele mais clara e, por fim, a possibilidade mais concreta de liberdade ⁽⁴⁷⁾. Luis Mott cita o caso emblemático da escrava Maria do Egito, mulata de trinta anos, pertencente a Evaristo José Santana que assim respondeu ao libelo da devassa efetuada no sul da Bahia em 1813: "... sob promessa de se libertar deixou-se levar de sua virgindade por amor único de gozar esse bem maior ... a Liberdade". Passada a carta de alforria, seu senhor "a teve por barregã por mais de catorze anos" ⁽⁴⁸⁾.

Para cada concubina libertada, bem 'diz Arlette Gautier, várias mulheres eram violentadas ⁽⁴⁹⁾. A maternidade de mulheres escravas acentuava o caráter de exploração física que sofreram tais mulheres. Seu sexo era utilizado para o desfrute e o prazer, mas também para a reprodução, pois os filhos de escravas não deixavam de significar um investimento para os seus senhores. Ao queixar-se ao Juiz Ordinário sobre a acusação que lhe fizera em 1797 seu marido, de haver fugido com quatro escravos, Maria Leite de Almeida dá a medida do que a mãe escrava podia significar no contexto colonial. Depois de explicar que o cônjuge a ameaçara

(47) Arlette Gautier, confirma a mesma situação para as Antilhas Francesas. *Op.Cit.*, p.184.

(48) Luis Mott, 'Os pecados da família na Bahia de todos os Santos (1813)', p.30.

(49) *Op.Cit.*, p.151.

com uma faca de ponta para me tirar a vida, por causa de andar concubinado com uma escrava de que já tem um filho, ela afirmava que, o excesso que faz o suplicado para lhe entregarem os escravos, dizendo que não tem quem o sirva quando nem ele nem seus progenitores nunca possuíram um escravo e se lhe derem a mãe de seu filho, ficará tão satisfeito que nem se lembrará que é casado ⁽⁵⁰⁾.

Estas eram as relações feitas de prazer e serviços e que, quem sabe, incluíam afeto por ocasião das gestações.

A partir do século XIX, mães negras foram alvo de uma política natalista à base de um discurso sedutor para fazê-las desejar a maternidade. J.M.Imbert, médico francês que escreve aos fazendeiros brasileiros sobre como tratar estes "indispensáveis ao trabalho da terra", sugeria um prêmio para aquelas que "levassem com felicidade a cabo sua gravidez ⁽⁵¹⁾", repetindo as admoestações de Fenelon e Raynal, ambos ciosos em relação à maternidade, cujas diretrizes encontrariam receptividade entre os "planteurs" antilhanos no século XVIII. Nas ilhas de colonização francesa, fazendeiros impediam pioneiramente as suas negras grávidas de carregarem fardos, e tratavam os recém-nascidos infectados pelas doenças venéreas de suas mães ⁽⁵²⁾.

Filhos e netos bastardos e ilegítimos traziam ainda para dentro dos "fogos" todo um complexo universo de

(50) A.E.S.P., Requerimentos nº92.3 - 45.A.

(51) *Manual do fazendeiro ou Tratado doméstico sobre as enfermidades dos negros*, p.254, e minha análise sobre a gestação de mulheres escravas em 'A maternidade da mulher escrava', pois não pretendo deter-me aqui, especialmente em nenhum grupo específico de mulheres, mas estudar a maternidade como um dado comum a todas elas.

(52) Arlette Gautier, *Op.Cit.*, p.127.

relações e sentimentos maternos. Madastras ou mães substitutas, mães de coração, compadeciam-se e cuidavam dos "filhinhos" de outros ventres, deixando entrever que o exercício da maternidade no Período Colonial concretizava-se na prática de mulheres e crianças unirem-se por melhores condições materiais de vida. Foi movida por esta mentalidade que, em 1756, na vila de São Sebastião, São Paulo, Catharina Gonçalves de Oliveira defendera seu enteado. Ela conta ao longo do libelo de seu processo de divórcio (53) "que pretendendo o réu seu marido castigar a um filhinho natural que houve antes de casar, por ter então o vício de comer terra (...) acudindo a autora ao dito menino" acabou levando "uma chicotada", endereçada à criança.

As alianças materiais e afetivas ficam também claras no caso de Maria Leite da Silva, moradora em Itu, São Paulo, em 1767. Casada "a mais de quatorze anos com um homem de vinho, [que] por tal sempre traz a suplicante em reconcentrado ódio com ameaças e promessas de matá-la", sofria quando "por causa de seu vício, se tem feito revoltoso em casa espancando a família..." Ela prosseguia: "Tiveram um filho por nome Manoel de idade de treze anos o qual sempre vive com a autora sua mãe, e lhe dá a autora todo o necessário sustento e vestuário e o Réu nada lhe dá como se não fosse seu filho".

(53) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 1.15.16.

Esta maternidade, vivida como um vínculo de sobrevivência para mãe e filho, desenvolvia-se contra um fundo de conflitos, violência e humilhações

Desde o tempo que a autora teve seu filho (...) se separou o Réu da Autora de cama e mesa, sem urgente causa, mandando fazer comer em panela à parte, sem que concorresse para a autora e seu filho, assim de sustento como de vestuário... (54).

Solitárias e amalgamadas às suas proles, as mães resistiam à violência, mas também, e sobretudo, à solidão, este sério percalço inerente às migrações masculinas que aumentaram a partir do século XVIII em função da descoberta do ouro. Desamparadas ou "deixadas", sob o pano de fundo do marasmo e da rotina do comércio de gêneros, da prestação de serviços, as mulheres tentavam romper as barreiras da pobreza, do isolamento, valendo-se para isso do círculo de comadres e vizinhas.

Rosa Maria de Camargo, da freguesia de Santo Amaro, queixava-se em 1765 de que seu marido causava-lhe

a tal extremo de sevícias que até lhe falta com alimentos e duas vezes proibindo-lhe que o faça para comer e outras saindo para fora de casa sem lhe deixar, e juntamente para uma minina sua filha, razão porque comovidos os vizinhos de sua compaixão a socorriam escondidos do Réu, mandando-lhe repetidas ocasiões coisas que ela comesse ou de que fizesse" (55).

(54) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2.15.28.

(55) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 54.15.682.

Angélica Maria da Assunção, em São Paulo, 1782, afirmava que seu marido "nunca lhe deu, nem a sua filha uma vara de pano, que se não fosse a casa de Felix Vianna, andava a suplicante e sua filha nua" (54). Vitoriana Monteiro, em 1789, denunciava as pancadas que recebia de seu marido Paulo Ferreira, um preto liberto, e que se estendiam aos "filhos ainda de menor" (57). Gertrudes Manuela da Assunção revoltava-se, em 1788, contra o cônjuge "que se acha com o contagioso mal de Lázaro" e que insistia em dar aos seus filhos, "comer mastigando de sua boca" (58).

Neste quadro de solidão e abandono em que viviam grande parte das mulheres na Colônia, os filhos eram o que, muitas vezes, de mais valor sobrava para as mulheres que tentavam escapar de uniões incertas. Uma senhora da freguesia de Santo Amaro, São Paulo, fora depositada em casa de seus parentes "apenas com seu filho menor de ano e meio chamado Salvador e unicamente com a roupa ordinária e caseira do corpo" (59).

A solidão habitava não apenas o interior de lares, mas pairava como uma ameaça de maridos coléricos que, não satisfeitos em terem abandonado suas esposas, queriam interromper seus vínculos com a comunidade, e, para isto,

(54) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 35.15.458.

(57) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de separação matrimonial de Paulo Ferreira e Vitoriana Monteiro, São Paulo, 1789.

(58) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de desunião conjugal de João Francisco Chaves e Gertrudes Manuela de Assunção, São Paulo, 1788.

(59) Apud Raquel R. Costa, *Divórcio e anulação de matrimônio em São Paulo colonial*, p.135.

atacavam a sua reputação. Foi o caso sucedido em Guaratinguetá, 1775, em que Anna Maria da Assunção alegava sobre o marido, de quem queria separar-se, que embora sempre com ele tivesse feito

vida marital e dele tem três filhos e sempre o amou e serviu com afeto e obrigação (...) que o dito réu não só dá má vida a maltrata a dita Autora, mas também a desacredita publicamente dizendo que os filhos que dela tem não são seus filhos, culpando outras pessoas injustamente e sendo a autora honesta e grave e gente branca e incapaz de cometer semelhantes calúnias... (60)

As "semelhantes calúnias", dentro da lógica das mentalidades coloniais, indicam o alto índice de ilegitimidade encontrado entre mulheres de cor e evidentes nas listas de população e nos processos eclesiásticos. Invocados por Anna Maria da Anunciação, que se dizia "grave e honesta", portanto gente branca, os filhos de parceiros ocasionais estigmatizavam-se como coisa de gente-que-não-era-branca. E, portanto, nem grave nem honesta. Preconceitos sociais e raciais traçavam a geografia de limites entre maternidades de classes diversas, despertando um certo estranhamento no olhar de mulheres que viviam o mesmo processo biológico, mas avaliavam-se pelas práticas e pelo cenário em que suas maternidades eram vivenciadas.

Filhos ilegítimos podiam crescer e eventualmente tornar-se o alvo do amor das legítimas esposas de seus pais, quando suas mães biológicas não se interpunham entre o

(60) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2.15.33.

casal legítimo. Caso contrário, o que se registrava era o ódio declarado à rival e a percepção dos filhos bastardos como um agravante da "má conduta" do marido.

Queixas contra concubinas e suas proles ficavam ásperas nas vozes de mulheres abandonadas como Gertrudes de Jesus, que contava viver seu marido em Guaratinguetá,

...onde vive separado da suplicante para andar com uma mulata por nome Maria de Tal de quem tem filhos e com a dita anda amancebado e há muitos anos, zelando dela como se fosse sua mulher (61).

Mulheres e mães vivendo em concubinatos estáveis não ficavam tão sós quanto muitas esposas abandonadas, merecendo na maioria das vezes diversas atenções por parte de companheiros. A forra "Maria de Tal", por exemplo, acabara instalada com seus filhos "em uma casa defronte a que mora o Réu na dita vila", mandada construir, segundo a esposa queixosa, pelo próprio seu marido.

Se alguns concubinatos tinham o regalo de tetos, proventos e presentes, e as concubinas gozavam da possibilidade de ter assistência e convivência para enfrentar as dificuldades da maternidade, as esposas abandonadas com seus filhos ficavam à deriva de situações difíceis. A atitude destes pais e maridos fujões era, então, severamente criticada pela Igreja. O Padre José Barbosa de Britto, vigário da vara da vila de Curitiba, então capitania de São

(61) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 15.2.36.

Paulo, admoestava, severo, o comportamento de Antonio Ferreira dos Santos que

...sendo morador da dita vila, se ligou com uma mulata de nome Bárbara, também casada que tirou de seu marido a dois anos mais ou menos tendo-a de portas adentro.

E o principal: "dando por esta causa a mais estranha vida a sua pobre mulher e o mais péssimo exemplo a duas filhas que tem, uma de cinco, outra de doze anos" (42).

Algumas esposas tinham de seus companheiros as provas de cuidados, assistência, proteção e sentimentos, mas outras eram vítimas de violências e brutalidades, e seus filhos tornavam-se atônitas testemunhas dos maus-tratos que lhes impingiam seus genitores. Gertrudes Maria do Nascimento, em São Paulo, 1790, queixava-se que "sem embargo do amor com que trata seu marido" este a perseguia

continuamente como se fora sua escrava e não sua companheira, dando-lhe pancadas e ameaçando-a com a morte, chegando a tal excesso que não obstante o andar muitas vezes prenhã, de propósito lhe tem dado muitos coices no ventre a fim de ver se periga a vida da suplicante com o aborto (43).

Uma testemunha do seu processo de divórcio alegava ter visto

muitas e repetidas vezes, [o marido] perseguindo-a com coices e pancadas com as mesmas botas que trazia calçadas, lançando-a da cama abaixo na

(62) Apud Maria A. Arecida Gaeta, *O bispado de São Paulo: D. Matheus de Abreu Pereira, a e a oração política*, p.105.

(63) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 3.15.45.

Capítulo 1

Sensibilidades de ontem: a maternidade na Colônia

E nem vos apercebeis que se ela tiver um filho, andando como sabeis, com o primeiro maltrapilho o que receio para já, de vós se suspeitará que no filho parte haveis ⁽¹⁾.

Era uma vez um tempo, na História do Brasil, em que os papéis femininos não estavam claramente definidos. A vida da maioria das populações femininas organizava-se, então, no atropelo da construção de um novo mundo. Povoar e organizar a produção, tornar eficiente a empresa mercantil eram os alvos de base do Estado Ultramarino, alvos estes que embutiam projetos de normatização social para os distintos gêneros.

Caio Prado Júnior ⁽²⁾, ao descrever a tarefa fenomenal de povoamento da então Terra de Santa Cruz, passa uma expressiva imagem sobre o comportamento das marés humanas que se quebravam, ora mansas, ora violentas, nas praias e confins da nova terra. Uma primeira etapa da

(1) Pero da Ponte, 'Cantiga d'Escarneo e de Mal Dizer', in *Cantares dos trovadores galego-portugueses*, p.94

(2) *Formação do Brasil contemporâneo*, p.71.

colonização, até o final do século XVII, correspondeu à ocupação do litoral do Amazonas (1616), até o Rio da Prata (1680). Derramando-se pelo interior, os colonizadores penetraram os sertões do Nordeste, de São Paulo e tatearam o Vale Amazônico. O século XVIII inaugurou-se com uma revolução ocupacional provocada pelas lavras em Minas Gerais e, posteriormente, Goiás e Mato Grosso.

Durante toda a primeira metade do século em que se sucedem as novas descobertas e também as explorações e tentativas malogradas, assistimos a deslocamentos bruscos e violentos que agitam e transformam a cada momento a estrutura demográfica da Colônia ⁽³⁾, explica Prado Júnior.

O que se assistiu nos três primeiros séculos foram fluxos e refluxos humanos, sobretudo masculinos, a desafiar a pressão organizadora e moderna do Estado Português. Nesta convulsiva mobilidade, as condutas individuais em colônias, ao contrário de refletirem a noção de privacidade do eu e de privatização dos meios de produção, espelhavam a disponibilidade sexual contaminada pela exploração sexual contida no escravismo, o amolengamento moral, o desfibramento espiritual. Homens e mulheres bracejavam no que Caio Prado Júnior chamou sisudamente de "falta de nexo moral" e "irregularidade de costumes" ⁽⁴⁾.

Nem tanto assim... Havia, certamente, uma lógica própria destes tempos de povoamento nos tais comportamentos

(3) *Ibid.*, p.71.

(4) *Ibid.*, p.371.

ocasião de sua prenhez, deixando-a em um total desamparo (...) em companhia de seus desconsolados filhos.

Angélica Maria da Assunção, também em São Paulo no ano de 1782, fora espancada pelo marido

... com um pau machucando-a pela barriga estando a suplicante pejada (...) e não satisfeito com este injusto procedimento a mandou depois de mal tratada para o rio Tietê lavar roupa. No ano de 1783, recordava-se Angélica, a tratou o suplicado com tal crueldade, matando-a à fome, que era preciso a parteira que lhe assistia andar pelos sítios dos vizinhos pedindo farinha e toucinho (...) e não só a matava de fome como a injuria de palavras (...) botava-a num catre sem enxergão tão somente com umas folhas de bananeira, e passados oito dias [do parto] a mandou carregar sua filha nos seus braços até a cidade. ⁽⁶⁴⁾

Não se conhecem castigos que tenham sido impostos a maridos que agredissem suas esposas grávidas e nenhum registro destes fatos entre concubinadas que não poderiam recorrer à proteção da Igreja sem denunciar sua situação irregular. Mas as sevícias contra "pejadas" constituíam um agravante inelutável nos processos de divórcio, pois contrariavam as leis do Código Filipino que determinavam a proteção das maternidades ⁽⁶⁵⁾. Proteção mais teórica do que prática, pois este ventre santificado pelo discurso da Igreja do Antigo Regime como um milagroso depósito da espécie, antecipando-se às dores do parto, inúmeras vezes

(64) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 35.15.458.

(65) José Justino Andrada e Silva, *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa*, vol.1648-1656, p.93.

dobrou-se e curvou-se à violência de companheiros irracionais.

Nos tempos coloniais, o que se pode observar com certeza é que pequena parcela das maternidades era vivida no cenário das relações lícitas, e estas, sem dúvida, pertenciam à elite da Colônia. A grande maioria das mulheres de classes subalternas dos centros urbanos, zonas de mineração, fronteira ou passagem, tinham seus filhos no cenário de relações anticonstitucionais e, portanto, perseguidas pela Igreja como pecaminosas. Legítimos e ilegítimos viviam como "irmãos", à sombra das mães às quais se uniam, aliados contra as vicissitudes da realidade e de muitas violências de pais que, contaminados pelo modelo escravista de exportação, tratavam-nas "como escravas".

Ligados por afetos explícitos, cuidados e preocupações comuns, mães e filhos solidarizavam-se numa cadeia de rentabilidade doméstica voltada para a produção de gêneros comestíveis e para o comércio de retalhos. Estas cenas encheram, ainda no século XIX, as pranchas dos visitantes europeus que pintaram os modos e os mores das mulheres coloniais com seus filhos e "crias" agarrados às pernas. As mulheres aliavam-se com sua prole para lutar contra a instabilidade econômica e social, e seus esforços para criá-la e mantê-la era recompensado pela vinculação dos filhos ao "fogo" matrifocal, dando-lhe a estabilidade necessária para manter-se na ausência de maridos e companheiros. Assim vivia no final do século XVIII Maria

Ferreira da Assunção, jovem de trinta anos, que mantinha-se com o "trabalho de seus filhos, ambos oficiais de ferreiro" (66). O mesmo se dava com Damásia Maria de Jesus, cujos filhos eram "ambos sapateiros" (67). A mulata Maria de Oliveira subsistia do jornal de um filho carpinteiro e do soldo de outro, "tambor de milícias. Um com vinte e outro com dez anos" (68). A preta Maria Monteiro, por sua vez, mantinha-se de "suas quitandas e do jornal dos filhos", um sapateiro e outro alfaite (69). Maria Francisca vivia de "suas costuras e da congrua de seu filho mínimo do coro da Sé" (70).

As alianças estabeleciam-se entre mães e filhos de todas as idades e sustentavam os "fogos" onde estes viviam, e se não viviam, por trabalharem longe de casa, para eles voltavam para comer ou tratar doenças e feridas. Genitoras poderosas, donas de grandes "fogos" como Ana Maria da Conceição, acabavam por viver "do ganho do seu filho que é mestre carpinteiro e do soldo dos seus genros" (71), num banquete de proventos. Mas havia aquelas que dependiam inteiramente dos seus: o mulato João, afirmava em 1798 que "vive do ofício de sapateiro e com ele sustenta sua mãe" (72).

(66) A.E.S.P., *Mapa geral dos habitantes que existem no distrito da 1ª Companhia de Ordenanças desta cidade de São Paulo (1798)*, Ordem 666, Lata 32.

(67) *Idem*.

(68) *Idem*.

(69) *Idem*.

(70) *Idem*.

(71) *Idem*.

(72) *Idem*.

Mães e filhos viviam, portanto, juntos, a lenta evolução do processo de colonização, e a vivência de suas maternidades, biológicas ou psico-afetivas - quando se tratava de ilegítimos - era marcada pelo ir-e-vir de homens que obrigavam mulheres como Domingas Antunes explicar a seu testador, e em última instância a seus filhos, "que seu pai não poderá olhar por eles por ser homem, que há de ser necessário andar por fora". O desabafo e o lamento destas mulheres revelam o sentimento de solidão em que viviam, sua conivência (a contragosto) com estas partidas, mas também sua certeza de uma trama social que sustentava os núcleos femininos nestas ausências, sobretudo nas áreas agrícolas onde vicejavam fundas solidariedades comunitárias.

A violência do sistema colonial, impiedosa com os que não estivessem escorados no tripé plantation-escravismo-latifúndio, malbaratava as relações improvisadas, pois exigia dos homens a obrigatória migração que lhes permitisse sustentar-se. As mulheres resistiam a isto cercando-se de filhos e comadres, rearranjando sua situação com outros eventuais companheiros, ou fazendo da maternidade um território de revanche, onde se abrigavam das exigências da sociedade androcêntrica. Elas traduziam seus afetos com os filhos nas preocupações que transbordam dos testamentos: dar-lhes "estado", ensinar-lhes "a ler, escrever e contar", ensinar-lhes "o cozer e o lavar", como recomendava Beatriz Moreira, ou ainda, administrar seus legados, como fez Isabel Ribeiro para seus legítimos e ilegítimos. Tais cuidados são

indicativos de uma privacidade peculiar, no Período Colonial, pois que realizada entre mães e filhos, privacidade que bem administrada conferia à mãe uma importância que a fazia alvo dos interesses da Igreja, para encaminhar, através dela e do ambiente que criava em torno dos filhos, o projeto normatizador para a Colônia.

Instantâneos de amor materno ficaram bem nítidos no pedido de Catharina Gonçalves que, confiando na trama social e humana que sustentava os "fogos" chefiados por mulheres, pedia a sua irmã para cuidar de sua "filhinha", ou naquele de Francisca Souza, que reconhecia seus bastardos por uma questão de "amor materno". Na extrema documentação consultada não houve mãe que na despedida do testamento não tivesse o coração pesado e palavras cheias de dor, temerosas do destino de seus filhos. Elas eram, sim, cientes do universo de violência e dificuldades que cercavam seus pequenos "fogos", onde sua presença significava, enquanto eram vivas, as garantias mínimas de sobrevivência para os filhos.

As especificidades da vida colonial reforçaram o papel da mulher como mantenedora, gestora e guardiã da casa e do destino dos seus⁽⁷³⁾. A situação de destaque da mulher no quadro de relações concubinárias vinha, por outro lado, incentivar a Igreja a irradiar um discurso normatizador, cujo objetivo era valorizar o casamento e, dentro dele, as

(73) Tanto Donald Ramos, *Op.Cit.*, quanto Luciano Figueiredo, *Op.Cit.* e Maria Luiza Marcílio, *Op.Cit.*, reforçaram, em suas notáveis pesquisas, o papel feminino na chefia dos fogos no Período Colonial.

funções da maternidade, a fim de converter as populações femininas a um modelo de comportamento que fosse útil ao projeto civilizatório e colonizador. Com dupla função, o mesmo discurso que serviria para moldar e adestrar os corpos femininos para o casamento servia também para afirmar o poder da Igreja, instância de regras supremas a serem impostas de cima para baixo na Colônia. A Igreja apropriou-se, assim, das circunstâncias de adaptação e quase "bricolage" entre o sistema econômico e o comportamento da sociedade, para distribuir modelos a serem imitados, impor atitudes mentais e sociais e assistir impávida a emergência de uma onda que nasceu na Europa, com o que Robert Muchembled denominou de "o nascimento do homem moderno" e que veio quebrar-se mansamente nas praias da Colônia (74).

Ocorreu, então, lenta e sonolenta, mas inexorável, a tensão dinâmica entre as práticas ilícitas das mulheres e o desejo institucional de ordem para garantir a evolução do Antigo Sistema Colonial. As populações femininas começaram nestes tempos a interiorizar, a privatizar as vantagens concretas do matrimônio como um espaço de amparo, proteção e arrimo contra a deriva em que viviam, selando assim o pacto com os ditames do Concílio Tridentino, para o qual a inseparabilidade valorizava a família legítima, esta espécie de fermento da cristandade.

(74) Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: sensibilité, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*.

No interior de seus "fogos", as mulheres com suas proles, misturando legítimos com ilegítimos, escondiam-se no mais recôndito da vida privada. Os estudiosos da família já em muito se debruçaram sobre o grupo familiar como uma totalidade, mas ainda não inquiriram as representações e práticas lentamente alteradas, no que diz respeito à história das mães. Práticas estas aparentemente tão imóveis que permitiram a Isabel Allende descrever para o Chile contemporâneo o mesmo personagem que encontramos nos documentos coloniais:

Era uma daquelas mulheres estóicas e práticas... que tem um filho de cada homem que passa por suas vidas e que além disso recolhe em seu lar as crianças que outras abandonam, os parentes mais pobres e qualquer pessoa que necessite de uma mãe, de uma irmã, uma tia, mulheres que são o pilar central de muitas vidas alheias, que criam seus filhos para os verem ir embora depois e que vêem também seus homens partirem sem um queixume porque têm urgências maiores com que se ocupar... (75)

(75) Isabel Allende, *A casa dos espíritos*, p.464.

Capítulo 2

Mulheres seduzidas e mães abandonadas

Car l'histoire de ces amours, joies et drames, gestes insignifiants au regar de l'Histoire, écume dispersée des vies sans souvenirs, reste en grand part problematique...⁽¹⁾

A história da sedução e gravidez de mulheres sós e disponíveis, transformadas em mães-solteiras, é um ponto importante para a compreensão da "construção da mãe" no Período Colonial. Estas mulheres, via de regra empurradas para o empobrecimento e a fragilidade social no quadro já adverso da economia de exportação, justificavam aos olhos da Igreja Metropolitana a necessidade de implantar um processo de adiestramento entre as populações femininas. Justificavam também a criação de um papel social para a mulher, identificado com o esforço de colonização.

A presença de tantos fogos com a chefia feminina e a conseqüente valorização da matrifocalidade explicam-se, em parte, quando reconstituídas as histórias de seduções físicas seguidas de abandono e de esquecimento. Os

(1) Jean-Louis Flandrin, *Les amours paysannes*, p.19.

contratempos causados individualmente às mulheres engravidadas e, por extensão, às suas famílias, em função das maternidades irregulares, terminavam por prestigiar o sacramento do matrimônio, no seio do qual as mulheres estariam, junto com seus filhos, protegidas do desamparo ou do desprezo a que estavam normalmente fadadas fora dele. Os dissabores, a humilhação provocada pela partida do companheiro, as angústias da gestação terminavam por constituírem-se numa brecha, através da qual a Igreja podia vender a idéia das vantagens do casamento.

A belíssima documentação sobre as maternidades irregulares traz ainda à tona a história das paixões humanas, do medo, da discórdia e do sofrimento, situando a maternidade no campo da história das mentalidades e dos sentimentos (2).

As queixas das mães-solteiras coloniais retratam um itinerário de esperas e decepções, que as levava ao tribunal do Bispado para fazer uso de instrumento que, ao mesmo tempo que punia os pais de seus filhos, ajudava-as a interiorizar as benesses do matrimônio. Trata-se da legislação sobre o estupro e o rapto:

(2) As fontes utilizadas para este capítulo encontrei no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, graças à colaboração e ao entusiasmo do historiador Jair Mongelli, responsável então pela catalogação de processos eclesiásticos. Com ele, dividi o prazer de desvendar inúmeros processos inéditos e para ele vão meus sinceros agradecimentos. Agradeço também a compreensão e sensibilidade do diretor do Arquivo, cônego Assis Gandolfo que me facultou, entre 1986 e 1987 o acesso a documentos não catalogados.

Por quanto o estupro se comete na defloração as mulheres solteiras, e o rapto se faz quando roubam e tiram por força ou engano, um e outro são delitos gravíssimos principalmente quando com aqueles que o cometem ficam as tais mulheres expostas a mais facilmente pecar e em perigo de evidente para de todo se perderem (3).

Resultado do sínodo pioneiro realizado por D. Sebastião Monteiro da Vide, antigo jesuíta e quinto Arcebispo da Diocese da Bahia em 1707, as *Constituições Primeiras* eram um mecanismo legal que buscava adaptar a legislação decorrente do Concílio de Trento às peculiaridades da Colônia. Num outro título, o XXI do livro V das mesmas *Constituições* desenhava-se um outro cenário para as concepções indesejadas, resultantes de relações sexuais pré-matrimoniais e comumente seguidas da fuga do noivo. Tratava-se dos desponsórios de futuro ou "o mesmo que promessa de futuro matrimônio", diz o documento.

... para eles é necessário que tenham os prometentes assim homens como mulheres sete anos completos de idade. E declaramos que ainda que entre desponsais se siga cópula, depois dos desponsais não ficam por isso casados de presente, segundo a disposição do Sagrado Concílio Tridentino (4).

Atenta para as possíveis conseqüências que decorriam dos desponsórios, a Igreja admoestava: "Exortamos e mandamos aos esposos de futuro que antes de o serem recebidos em face da Igreja não coabitem com suas esposas,

(3) *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Título 71, Par. 976.

(4) *Idem*, Livro I, Título 63, Par. 312.

vivendo ou conversando sós em uma casa, nem tenham cópula entre si (5).

Ambas estas leis recuperam as oportunidades visíveis nas quais se fabrica uma das mais prosaicas molduras para a maternidade ilegítima no Período Colonial. O queixume registrado nos processos de rompimentos de esposais, sedução e defloramento, ao precisar os detalhes da intimidade física que deu lugar à gravidez indesejada, revela o que a história da maternidade na Colônia teria de específico. Ou seja, desnudam-se as representações que às mulheres se faziam do casamento, cujos referenciais já frequentavam as mentalidades, e revelavam-se as necessidades que tinham as mães-solteiras em possuir um nicho acolhedor, onde pudessem viver com maiores recursos a gestação, o parto e a criação dos filhos. As reclamações destas que tinham sido seduzidas e abandonadas mostram, finalmente, o solo fértil onde a ação da Igreja semeou o ideal normativo da procriação como uma exclusividade do casamento e como um dever da "santa-mãezinha".

O exame das entranhas dos processo eclesiásticos revelam, por sua vez, a hábil apropriação que faziam as mães-solteiras das leis da Igreja, exibindo assim o potencial de ação e resistência das mulheres a uma sociedade, na qual a exploração sexual fazia-se sem maiores conseqüências para os homens. Cientes, portanto, através dos sermões de domingo, das visitas pastorais e da pregação no

(5) *Idem*, Livro I, Título 62, Par.262.

confessionário, do rigor com que o moralismo eclesiástico perseguia as infrações relativas ao uso indiscriminado da sexualidade, elas extraíam da mesma pregação moralista argumentos para condenar seus companheiros de "brincos e tratos ilícitos". Uma vez efetuados os gestos da paixão amorosa, sem medo das penas do inferno, as mães-solteiras invocavam, na medida de suas conveniências, valores como "virgindade roubada" ou "quebra de promessa de esponsais" para passar de um degrau ao outro: da sedução ao casamento ⁽⁶⁾. A Igreja, então, recompensava as arrependidas com processos eficientes e rápidos, que garantiam o seu objetivo institucional: difundir o casamento, união sacramentadora da família, dentro da qual se poderia "educar cristãmente os filhos", como desejava em 1794 o confessor padre Manoel de Arceniaga ⁽⁷⁾.

Nos testemunhos dos processos não se discute se é verdadeira ou falsa a inocência com a qual a mulher cedia ao ato sexual, ou quão forte era a violência do homem para fazê-la ceder. Explicita-se, sim, a forma pela qual, na Colônia, as mulheres esperavam criar seus filhos com a segurança mínima que só a inseparabilidade do casamento podia prometer. Para muitas mães-solteiras, sem família nem

(6) Donald Ramos em 'Mariage and family in colonial Vila Rica' aponta para o fato de que os processos de esponsais mineiros para o mesmo período deixam entrever o pânico de mulheres enganadas e depois abandonadas. Claude Grimmer em *La femme et le bâtard: amours illégitimes et secrets dans l'ancienne France*, demonstra comportamentos análogos entre as populações femininas francesas do Antigo Regime.

(7) Manoel de Arceniaga, *Método práctico de hacer frutuosamente confesión general*, p.203.

companheiro, o filho deixava de representar o arrimo e a "bênção", que é como eram vistos sobretudo nas regiões rurais, para significar mais uma "boca para encher".

A. Cartografia da sedução

Se os embates físicos nas redes, quintais, becos, roças, baixios dos rios, adros de igrejas e durante as festas religiosas que se realizavam periodicamente nas vilas coloniais parecem iludir o historiador com a impressão de promiscuidade das classes subalternas, a confissão da mãe-solteira realça os signos do código de sedução ao qual ela teria respondido. Mais do que discutir, nestes processos, as práticas sexuais que as levavam à gravidez, recordam-se as cartas de amor, a frase apaixonada, a troca de presentes e "mimos" e as eternas promessas de casamento: contas de um rosário cuja cruz é um filho que não se quer, e que explica tantos "fogos" com chefia feminina.

Em 1796, na cidade de São Paulo, Damiana Ribeiro "vivía com toda a honestidade" (8). Mas Francisco Carneiro Lobo a incitara com "carinhos e afagos", aos quais seguiram-se "promessas de casamento com que foi seduzida". Na mesma São Paulo, em 1769, Anna de Ramos, que vivia "honesta e recolhidamente em casa de sua mãe" também fora seduzida por um sacristão da igreja matriz "com carícias de amor e

(8) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2-15-48.

promessa de casamento e fiando-lhe a suplicante na sua promessa a levou de sua virgindade" (9).

Carinhos, afagos, "sinais amatórios", palavras de amor e promessas de casamento são alguns dos muitos signos do ritual da sedução encontrados nos relatos processuais. "Eu hei de casar com você", prometia um aparentemente apaixonado Boaventura Furtado, numa quarta-feira de cinzas de 1751. "Eu hei de casar com você", retrucava uma enamorada Maria (10).

A presença de rituais e discursos amorosos nas práticas das populações femininas do passado refletia-se nas prédicas da Igreja, que tentava, por seu turno, corrigir e enquadrar as mulheres na via do casamento. Os manuais de confissão do Período Colonial são um bom retrato do que se permitia e do que se proibia, e, cotejados com os processos eclesiásticos, deixam entrever o jogo de forças entre as prédicas e as práticas que se repetiam no mais da vida cotidiana. Perguntas do confessor sobre a existência de "retratos, prendas ou memórias de quem ama lascivamente" (11) ou sobre a prática de "recados", "palavras torpes" e "jogos de abraços desonestos" tinham suas respostas nos processos. Neles, fica-se sabendo que as mulheres recebiam corações de ouro, fitas achamalhadas,

(9) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2-15-31.

(10) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de Boaventura Furtado e Maria, filha de Calixto Dias Barreto, 1751.

(11) Manoel Arceniaga, *Op. Cit.*, p.331.

coifas de cabeça ⁽¹²⁾, tecidos, utensílios, e, para as mais simples, até "laranjas e palmitos" ⁽¹³⁾ tinham o sentido de uma "dádiva amorosa". As promessas de casamento selavam-se através da correspondência enamorada, na qual os amantes chamavam-se "meu benzinho da minh'alma" ⁽¹⁴⁾, ou "meu coração", e prometiam "viver juntos e morrer juntos", assinando-se como o "amante firme" ⁽¹⁵⁾.

A sedução da mãe-solteira fabricava-se, portanto, com a palavra, o gesto e o escrito. Porém, ardilosas diante do tribunal eclesiástico, as mulheres engravidadas diziam-se "muito honradas e recolhidas", "bem procedidas", "sem nota alguma" ou, como defendia-se em 1797 uma certa Caetana, sempre viveu debaixo de boa situação com que seus pais doutrinaram a família" ⁽¹⁶⁾. Situando-se em outro patamar da escala social, havia aquelas que se diziam "órfãs", "pobres", "rústicas e miseráveis", provando que, se o casamento era então coisa de elite, a promessa de casamento circulava de alto a baixo na sociedade colonial. Tendo este referencial reconhecido pela comunidade, através do

(12) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de Maria Clara da Anunciação, onde encontram-se várias indicações de presentes trocados com seu amante.

(13) Apud Eliana Réa Goldschmith, *Casamentos mistos de escravos em São Paulo colonial*, p.190. São aliás excelentes as indicações de fontes deste trabalho para todos aqueles que pesquisam a história da família, da mulher, da sexualidade.

(14) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2-15-22.

(15) A.C.M.S.P., Processo não catalogado do Tenente João de Barros Penteado.

(16) A.E.S.P., Requerimentos 92-3-33, São Sebastião, 01.12.1797. Alzira Arruda Lobo Campos, em sua brilhante tese de doutoramento, *O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos*, confirma o grande número de seduzidas grávidas, p.113.

depoimento de testemunhas favoráveis às suas desditas, as mães-solteiras isentavam-se do desejo investido no ato de sedução, tinham seus gestos amorosos apagados, só não se livrando das conseqüências: a gravidez e seu fruto.

Em Nossa Senhora da Luz dos Pinhais de Curitiba, Anna Rodrigues de Andrade pedia, em 1775, a prisão de Miguel Antonio Teixeira. Sob "promessa de casamento que lhe tinha feito, debaixo de cuja promessa a tinha desonestado e já tinha uma filha, e se achava segunda vez preña por ele" (17).

A sedução seguida de gravidez tornava-se mais problemática quando era resultado de "tratos ilícitos" de mulher solteira com homem casado. Em 1751, Joana, solteira, fora deflorada por João Bicudo, cunhado de seu pai, "homem casado e morador do dito bairro e freguesia de São Paulo de Atibaya (...) a qual já pariu do dito denunciado...". "Sempre o tal denunciado, dizia uma testemunha, fazia assistência em casa de Domingos Dias e sempre tinha trato com a dita Joana". Uma vez terminado o tempo de "agrados e mimos", chegava o tempo do medo e do sofrimento:

... e que no tempo em que sentiu a dita Joana solteira, preñe, obrigou com ameaças a um João, solteiro (...) que se deitasse na cama com a dita, o que ele fez com medo e no mesmo tempo chamou a mãe da dita para que vise a sua filha com quem estava deitada. Tal fato, diziam as testemunhas, era público e notório (18).

(17) A.C.M.S.F., Processo de divórcio, 2-15-34.

(18) A.C.M.S.F., Processo não catalogado de Joana Raposa e Joaquim Dias.

Na mira do olhar dos membros das comunidades coloniais, os laços afetivos e sexuais entre homens e mulheres faziam-se e desfaziam-se. A vizinhança e o compadrio interpretavam e avaliavam tais relações segundo o que se "via ou ouvia", interferindo no sentido de detectar os pais de crianças tidas por ilegítimas, em muitos casos de maternidade irregular.

Por outro lado, a Igreja controlava o crime de estupro - rótulo pesado para inúmeras fórmulas de sedução e defloramento - cujas punições poupavam até mesmo as mulheres coniventes. A preocupação explícita nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* era de que "ficam tais mulheres expostas a mais facilmente pecar e' em perigo evidente para de todo se perderem" ⁽¹⁹⁾. No avesso da preocupação moral com a pureza e o recato feminino, louvados por pregadores como Manoel Bernardes, Antonio das Chagas, Azeredo Coutinho e Miguel Bulhões e Souza, crescia o temor do aumento de proles ilegítimas, perigosas por que miscigenadas ⁽²⁰⁾. Além de contrariar o ideal de "pureza de sangue" ⁽²¹⁾, tão caro à Igreja e aos colonizadores, os filhos concebidos fora do matrimônio comprometiam a ordem do Estado Metropolitano na medida em que o equilíbrio de sua dominação podia ser quebrado pelo incremento de "bastardos"

(19) *Op.Cit.*, Livro I, Título 72, Fár.976.

(20) Para situar o discurso destes pregadores sobre os papéis que deveriam exercer as mulheres com todo pudor e recato, ver Mary Del Priore, 'O corpo feminino e o amor', em Maria Angela D'Incao (org.), *Amor e família no Brasil*.

(21) Sobre a importância da pureza de sangue no Período Colonial, ver Maria Luiza Tucci Carneiro, *Preconceito racial no Brasil colônia*.

e mestiços, colocados pelo próprio sistema nas fimbrias da marginalidade social.

As mulheres, no entanto, cediam e eram negligentes quanto à concepção, pois contavam com o cumprimento das "promessas de casamentos". Estas, uma vez não se realizando, impeliam-nas a buscar pela força, nos tribunais eclesiásticos, as soluções para uma impossível vida familiar sacramentada, em detrimento de formas não convencionais de conjugalidade a que estariam normalmente condenadas como mães-solteiras. As atas de batismo deste período não escondem os descaminhos de tantas maternidades:

Aos seis dias do mês de Janeiro de 1754 nesta Igreja de Nossa Senhora de Nazaré batizei e pus os Santos óleos a Domingos, inocente, filho natural de Narciso Rodrigues, natural de Taubaté, solteiro e andante no caminho dos Goíazes, e de Rita, administradora da capela do Senhor Bom Jesus desta freguesia, natural e moradora nela (22).

B. A perda da honra e a valorização da maternidade dentro do casamento

Mulheres seduzidas e grávidas costumavam redarguir sobre a violência com que seus corpos haviam sido utilizados, contando ao tribunal eclesiástico histórias de traição e abandono, e, ao fazer eco às demandas da Igreja, conseguiam com maior facilidade a punição de suas desonras.

(22) Apud Eliana Goldschmith, *Op.Cit.*, p.274.

Estes eram tempos em que, como vituperava o confessor Arceniaga,

sempre que com violência ou engano se atraí uma donzela para o pecado, tem obrigação o estuprante de custear todos os gastos do parto, reparar todos os danos seguidos, e alimentar a prole à sua custa, até que o filho possa adquirir seu necessário sustento. Mas se a mãe consentir a cópula, (o que era comum quando havia promessas de esponsais), fosse donzela ou fosse viúva, fosse solteira ou casada, deve esta alimentar os filhos os três primeiros anos, e depois fazê-lo o pai «*aa*».

As preocupações eclesiásticas com o estupro e a traição traduziam as realidades das mães-solteiras: a prole irregular, a ausência do companheiro, as adversidades da sobrevivência material. A Igreja, então, protegia a mulher incitando-a a redimir-se pelo exercício do papel de mãe em torno do filho ilegítimo. O destino das mães-solteiras na Colônia era marcado, aos olhos da Igreja, com o estigma da transgressão de regras permitidas apenas no interior do casamento. Mas, ao invés de abandoná-las à sua própria sorte, a Igreja oferecia às mães um conjunto de normas (como a ditada por Arceniaga), que beneficiavam a sua condição desafortunada; principalmente se esta condição fora resultado de promessas de casamento ou de violências. Ajudando, por assim dizer, tais mulheres, a Igreja possivelmente as controlava melhor.

Em Guaratinguetá, 1765, Antonio de Souza Pires era acusado por Maria Domingues Vidigal, de quem já tinha uma
(23) *Op.Cit.*, p.452.

filha, fruto de promessas esponsais: "... e que para esta se render às violências que o denunciado lhe fazia para a desonestar, fora preciso prometer casar com ela" (24). Em São Paulo, 1780, João Teixeira era também acusado de ter cópula com a filha de sua concubina.

Só uma alma perdida o faria, ele se defendia, porque a dita Anna além de ser uma criança é impossibilitada pela idade para casar ou para atos tão feios...

Anna, mais vítima de violências do que de sedução, teria apenas doze anos, idade que as *Constituições Primeiras* consideravam núbil. E os "atos tão feios" tiveram suas conseqüências, pois muitas testemunhas afirmam "tê-la conhecido pejada, e pariu ..." (25).

Apesar da filantrópica vigilância exercida pela Igreja, as conseqüências realmente graves da maternidade irregular eram de ordem sócio-econômica e não moral. O pauperismo e dificuldades da vida material na Colônia uniam até mulheres brancas pobres a escravos, confirmando a necessidade feminina de estabilidade e proteção. Maria Rodrigues, por exemplo, fora "desonestada" por Inácio Alvarez que "levara-a de sua honra" e com quem vivia, tendo quatro filhos desta relação. Dizendo-se "branca, ainda que

(24) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de Antonio de Souza Pires.

(25) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de José Teixeira. Sobre a questão da proibição do incesto, vejam-se as acuradas descrições de maria Beatriz Nizza da Silva, "Impedimentos e dispensas: a proibição do incesto", em *sistema de casamento no Brasil colonial*, p.126.

plebéia", Maria justificava-se frente ao tribunal eclesiástico que lhe inquiria sobre a sua ligação dizendo-se "muito pobre e órfã de pai, obrigada a cair naquela miséria com interesse de que o orador [o escravo Inácio] a mantesse, com o faz, e a seus filhos" (24).

A honra perdida não significava, todavia, que tudo estivesse destruído. A honra perdida exprimia (o que é bem diferente) que tudo podia justificar-se. As relações familiares e a vida concubinária que entrelaçavam mulheres e homens de raças diferentes, baseadas na necessidade de dividir tarefas de sobrevivência e também de criar um espaço de troca de afetos, sexualidade e sensibilidade, explicam-se mais facilmente aos olhos severos das autoridades eclesiásticas pela propalada "perda da honra". A "perda da honra" servia também para justificar práticas sexuais prosaicamente exercidas, quando a gravidez não sensibilizava os pais putativos no sentido de unirem-se, oficialmente ou não, às suas namoradas, amázias ou concubinas grávidas.

Nas classes subalternas, onde o pauperismo empurrava as mães-solteiras para as fronteiras da geografia familiar e social, o papel de pais violentos e mães determinadas criava, muitas vezes, condições para a realização da vida conjugal e maternidade de suas "filhas peçadas": em Ubatuba, 1771, João de Oliveira

conversava ilicitamente com Antonia Correya (...) chegou seu pai Martinho Coelho e logo puxando por uma faca conduziu o réu para dentro de casa onde

(24) Apud Eliana Goldschimth, *Op.Cit.*, p.339.

fechando as portas ameaçava o réu com a mesma faca, que havia de casar com a autora sua filha (...) e que se não o fizesse o havia de matar... (27)

A "perda da honra" justificava, neste plano, violências físicas e verbais, que traduziam a urgência de pais garantirem para suas filhas a mesma oportunidade de conjugalidade que buscava Maria Rodrigues ao casar-se com o escravo Inácio.

Gestos de força e constrangimento por parte de familiares e da vizinhança evitavam, muitas vezes, o que aconteceu

a uma povoadora de Iguatemy a qual escondeu de seu pai até que não podendo mais sofrer as dores do parto, nem retirar-se para parte alguma, pariu publicamente no meio e à vista do povo, acudindo-lhe somente de um lado a sua mãe e de outro uma bastarda que assistiu a hora do parto (28).

Gerados fora do matrimônio e, portanto, não fadados à glória de Deus e de sua Igreja, que via na reprodução biológica a multiplicação de fiéis, os filhos de mães-solteiras eram tidos como "naturais" e reconhecidos como filhos "de pai incógnito". Alzira Campos avança a

(27) Apud Alzira Campos, *Op.Cit.*, p.327.

(28) *Ibid.*, p.325. Luciano Figueiredo, no artigo 'Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira', comenta uma devassa realizada na segunda metade do século XVIII onde aparece uma acusação contra "uma mulher branca que asfixiara seu filho recém-nascido com anuência do companheiro", p.16. Isabelle Visières estuda os infanticídios cometidos na França setecentista em função da precária condição de vida das mães-solteiras, *Processés des femmes aux temps des philosophes*.

hipótese que para a grande maioria destas crianças o destino era o infanticídio ou o abandono ⁽²⁹⁾. E ela faz suas as palavras de Antonio Manoel Mello Castro e Mendonça, ao referir-se a eles como "inocentes cujo nascimento as circunstâncias de suas Mães obriga a ocultar" ⁽³⁰⁾.

Na realidade, as práticas sociais em torno da maternidade irregular acabavam tornando-se o lugar em função do qual toda uma teoria de condutas se elaborava. Mulheres de classes subalternas, "pejadas" ou não, presas ao trabalho físico nas lavouras, às atividades exigentes do pequeno comércio, à faina da jornada doméstica, às atividades "de ganho" e a serviços prestados a terceiros, rearranjavam seus dramas e misérias em torno de seus filhos. Uma vez que suas histórias pessoais de sedução, estupro ou rompimento de esponsais não encontravam eco diante do tribunal eclesiástico, às vezes surdo, elas tocavam suas vidas... Algumas casavam, levando consigo o fruto de outros amores que haviam antecedido o pedido de legítimo matrimônio. Nos autos de casamento do escravo Feliciano, por exemplo, lê-se que sua mãe "quando se casou (...) já estava pejada e o contraente é filho de seu pai incógnito" ⁽³¹⁾.

As que não se casavam, mas mantinham-se "honestas", terminavam por reunir-se ao rol de viúvas e esposas abandonadas, cujo amargo destino era o de criarem

(29) Sobre as taxas de abandono no Período Colonial ver Renato Venâncio, *Infância sem destino: o abandono de crianças no Rio de Janeiro do século XVIII*.

(30) Alzira Campos, *Op.Cit.*, p.327.

(31) Apud Eliana Goldschmith, *Op.Cit.*, p.272.

sós os seus filhos. Outras, para não interromper o cotidiano de trabalho e sobrevivência, distribuíam seus filhos entre parentes, amigas ou comadres para os criarem. O "amor de criação" ou o simples interesse em ter mão-de-obra barata explica que outras mulheres, que não as mães, cuidassem de "filhos naturais". Para as mães-solteiras e pobres, eles eram, certamente, uma boca a menos para alimentar.

Num processo paulista, envolvendo uma viúva pobre que engravidara, uma das testemunhas afirma "que se estava para pôr em casa dela uma criança que era filha" desta viúva ⁽³²⁾. Da mesma forma, Maria Cardoso Pimentel, num processo de 1751, relatava "ter criado em sua casa" a Inez que "... desde pequena, por-lhe haver entregado sua mãe e pelo amor de criação recolheram em sua casa" ⁽³³⁾.

Infanticídio e abandono da mãe-solteira, sim... Bem mostra Alzira Campos que, num processo de esponsais setecentista, "a moça abandonada pelo noivo parira e se não sabe o fim que deu ao filho" ⁽³⁴⁾. E em São Paulo, 1748, uma testemunha alegava em uma causa-crime de honra e virgindade "que a mais de três anos foi público que a autora se desonestava, tanto assim que houve fama de que parira do sujeito de que cala a modéstia..." ⁽³⁵⁾.

(32) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de Matias Madureira.

(33) A.C.M.S.P., Processo não catalogado de João Machado Leme e Maria Rosa Pimentel.

(34) *Op. Cit.*, p.325.

(35) A.C.M.S.P., Processo não catalogado, João Bicudo e Joana, solteira.

Enfim, o infanticídio, abandono ou circulação de crianças pequenas entre vizinhas e comadres à espera de dias melhores nas vidas de suas mães eram uma constante no cotidiano das mulheres da Colônia.

Já disse Renato Venâncio ⁽³⁶⁾ que os atuais estudos sobre a maternidade irregular e a ilegitimidade estão revendo a falsa idéia de promiscuidade atribuída à massa de desclassificados e marginalizados do mundo colonial. Releituras dos procedimentos sociais permitem compreender como, no avesso das seduções, estupros e cópulas pré-conjugais, as mulheres iam além de simples transgressões mapeadas pela Igreja, que as queria castas e puras, ou casadas... Para lá das ditas infrações, elas construíam um complexo imaginário sobre o comportamento amoroso, uma representação ideal do casamento e um ritual de sedução que dividiam com eventuais companheiros. Nas falas femininas pode-se não captar com transparência tudo o que era vivido socialmente, mas percebe-se com nitidez o que está ausente. E o grande ausente na prática era, sem dúvida, o casamento tridentino que começava nesta época a tentar impor-se às ligações consensuais ou ao casamento costumeiro, pelo esforço da Igreja. A presença do casamento no imaginário das seduções já era um rascunho do diálogo que a Igreja iniciava com os seus fiéis, e que terminou em monólogo, pela imposição crescente do matrimônio no século XIX. Já no

(36) Renato Pinto Venâncio, 'Nos limites da Sagrada Família: ilegitimidade e casamento no Brasil colonial', em Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade*, p.109.

Dezoito, o casamento era invocado com habilidade por mulheres que viam seus companheiros se afastarem, abandonando-lhes e roubando-lhes a oportunidade de possuir um nicho familiar, com proteção institucional, onde criar sua prole e dividir as tarefas de sobrevivência.¹

Nas respostas atiladas e negativas dos seus companheiros, verificam-se as clivagens e diferenças de aspirações que tinham os gêneros no que diz respeito ao uso da sexualidade e aos conceitos de casamento. Reproduzindo o estereótipo do macho que usa-e-joga-fora, os homens espelhavam nas suas discussões com o juiz eclesiástico sua concepção de casamento enquanto castigo e prisão. Para as mulheres, numa colônia onde havia uma grande parcela de homens vagos e errantes, o matrimônio era sinônimo de estabilidade e, assim, uma forma de compromisso ideal. Recupera-se, portanto, neste carrossel de falas, a memória das tensões entre os papéis masculinos e femininos no passado. O relacionamento esperto das mulheres com o tribunal eclesiástico, temido instrumento de coerção no período, demonstra, por sua vez, a combinação insuspeita de seu trânsito nas instâncias superiores, com os poderes e estratégias informais que detinham ⁽³⁷⁾. A participação das comunidades coloniais nas histórias das mães-solteiras, ao revelar o controle que pesava sobre o comportamento de mulheres sós, revela também a rede de solidariedade que se

(37) Raquel Rumpfsberger Costa na notável análise *O divórcio e a anulação de matrimônio em São Paulo colonial*, avalia o comportamento ardiloso de homens e mulheres perante o tribunal eclesiástico.

estabelecia entre as mulheres e sua vizinhança. Trama e teia simultaneamente, esta solidariedade permitia detectar, pela acusação das testemunhas, os pais putativos que, em momento de ruptura, deixavam estas mulheres grávidas para trás (38).

Foi contra este pano-de-fundo de mulheres que dispunham informalmente de sua sexualidade, que viviam sós com seus filhos reforçando a matrifocalidade dos "fogos", mas que desejavam as garantias oferecidas pelo sacramento do matrimônio, que a Igreja encontrou uma brecha para semear o adestramento das populações femininas. Foi, sobretudo entre as mães-solteiras que não haviam conhecido as suas benesses, possível a valorização do casamento. Foi, como diz Jean-Louis Flandrin, nesta "espuma dispersa de vidas sem lembrança" que nasciam os alicerces para a construção da santa-mãezinha.

(38) Susan Amussem Dawuger, 'Féminin/Masculin: le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne', reflete sobre o comportamento das comunidades no policiamento das infrações sexuais de seus membros. Ellen Ross e Rayna Rapp em 'Sex and society: a research note from social History and Anthropology' analisam entre outras questões, as punições para os pais putativos nas comunidades do passado.

Capítulo 3

As filhas-da-mãe

Mulheres são mediatrizes (meretrizes mediadoras) no Brasil. Ligam o interno (o ventre, a natureza, o quarto, as matérias primas da vida: alimentos em estado bruto) com o externo; são a razão do desejo que movimenta tudo contra a lei e a ordem; pois é no pecado e na transgressão que concebemos a mudança e a transformação radical, e aqui está uma imagem de mulher... ⁽¹⁾

Se, ao longo do Período Colonial, os "fogos" com chefia feminina caracterizavam-se pela presença de mulheres sós, com seus "filhos e criações" como são descritos pela documentação ⁽²⁾, estes mesmos fogos, quando recheados apenas por mães, filhas, sobrinhas e parentes em idades sexualmente ativa, contribuíam para a estigmatização da conduta inversa àquela desejada pelo modelo metropolitano e tridentino. Nascia, no cenário destes "fogos", o arquétipo da mulher-sem-qualidades.

(1) Roberto da Matta, *A casa e a rua*, p.108.

(2) Refiro-me às listas nominativas da capitania de São Paulo no Arquivo do Estado de São Paulo.

A constituição dos papéis femininos no Período Colonial passou, evidentemente, por estas famílias administradas por mulheres, nas quais elas usavam os seus corpos como queriam, vivendo formas não sacramentadas de convívio sexual e delas tendo filhos. Suas práticas, consideradas pecaminosas pela Igreja, permitiam assim valorizar o projeto de construção de uma mulher ideal: mulher que deveria ser casada, mãe, afeita à domesticidade, à piedade religiosa, à obediência ao marido e a Deus, preocupada em consolidar a família.

A construção desta Galatéia dependia, no entanto, de uma comparação sistemática com aquelas que concebiam fora do matrimônio, que revezavam seus companheiros e que mais compareciam ao tribunal eclesiástico do que à igreja. Estas práticas, criadas pelas contingências do povoamento, deviam, no entender da Igreja, ser substituídas por uma estratégia com a qual as mulheres participariam da empresa de colonização.

Do símbolo quase assexuado da maternidade, cuja moldura era o cuidado com os filhos, a obediência a Deus e ao marido, ao quadro da mãe, que devia prover sua prole de sustento e de uma mínima formação fazendo-a aprender a ler e contar, deslocamo-nos para outra realidade: a da mãe com filhas sexualmente maduras, que as assistia no uso indiscriminado de seus corpos. Diversa da mãe que circulava no território de Thanatos, amparando as filhas no momento das primeiras regras, do parto ou da morte, zelando pelos

netos, esta outra mãe transitava nas regiões de Eros, cúmplice dos "tratos ilícitos", da vida "devassa e desonesta" de suas meninas.

O mais grave aos olhos da Igreja é que tais mães contrariavam sua missão de preparar as filhas para o casamento, não se preocupando em "dar-lhes estado" nem velando o sono de seus descendentes, mas incentivando, sim, o uso de sua sexualidade e da sexualidade mais nociva: aquela que não visava a procriação dentro da família sacramentalmente constituída.

Eram inegavelmente mães solidárias com a sua prole. Solidárias em ensinar-lhes as primeiras lições de sobrevivência, o preparo dos alimentos, a filatura do algodão, o plantio das roças sazonais de subsistência, mas também os primeiros cuidados com que Claude Grimmer chamou para a França de "contracepção balbuciante" ⁽³⁾: o uso de esponjas vaginais para evitar gravidez, sangrias no pé, bebidas abortivas, vomitórios e a introdução de agulhas e instrumentos pontudos no útero, método responsável pela redução de "crias" indesejadas, mas que acabava vitimando as próprias gestantes. Os netos que driblavam esses cuidados elas criavam ou faziam criar em casas de comadres e vizinhas, evitando-lhes o abandono condenado (como já mostrou Renato Venâncio ⁽⁴⁾), nas comunidades do Antigo Regime.

(3) *La femme et le batard*, pp.247-248.

(4) *A infância sem destino: o abandono de crianças no Rio de Janeiro no século XVIII*.

Preocupada com a "educação dos sentidos" (5) femininos, a Igreja tornou-se, ao longo do Período Colonial, uma caçadora do pecado em sua forma mais completa e mais obsedante. Além de perseguir a fornicação simples, fora das regras do jogo matrimonial, ela teria como alvo a alcovitice de tais práticas, alcovitice tolerada e muitas vezes patrocinada pelas próprias mães. O parágrafo 1002 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (6) visava a punição dos agentes de "tratos" tão condenados, que no caso das mães alcoviteiras colocava em cheque todo o projeto edificante e moralizador que tinha a Igreja para este segmento feminino. A sacralização do papel social da mãe passava, portanto, pela construção do seu avesso: a mulher mundana, lasciva e luxuriosa, para quem a procriação não era dever, mas prazer. As mulheres que viviam em ambigüidade destes dois papéis foram sistematicamente perseguidas, pois o uso autônomo da sexualidade feminina era interpretado como revolucionário, e contrariava o desejo da Igreja e do Estado de colocar o corpo feminino a serviço da sociedade patriarcal e do projeto colonizador.

A tentativa por parte dos poderes institucionais de tolerar o sexo transgressor materializou-se na elaboração de um conceito moral sobre a mulher que transgredia - a puta, a manceba, a solteira - e na fabricação de uma mulher que tinha permissão institucional para transgredir: a

(5) Empréstamos o termo a Peter Gay e sua belíssima obra *A educação dos sentidos: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*.

(6) Livro V, Título XXV.

prostituta. Mas houve um momento histórico em que putas, mancebas e prostitutas se confundiam no convívio das famílias que elas simultaneamente sustentavam, dando ao núcleo familiar e às relações entre mães e filhas um tom peculiar.

Tentar entender a amplitude da prostituição, segundo ensina Rossiaud ⁽⁷⁾, equivale a defini-la em função de estruturas demográficas e matrimoniais, da normalidade e dos desvios sexuais, dos valores culturais e das mentalidades coletivas dos grupos que a toleram ou reprimem. Vale dizer que as mulheres venais no Período Colonial tinham estatuto específico. Referidas às enormes distâncias entre o discurso e as práticas da conjugalidade, articuladas com a sexualidade não domesticada e a penosa luta das autoridades civis e eclesiásticas para transformar o tálamo na única forma de sexo lícito, as mães e filhas venais sumamente úteis para a construção e valorização do seu oposto: a mãe sem mácula, identificada com a Virgem Maria, vampirizadora de qualquer tolerância em relação à sexualidade feminina. Sobretudo aquela sexualidade de que fala Da Matta. Aquela da transgressão que torna toda e cada mulher revolucionária.

Pacificadoras da violência sexual e do desejo desabrido em relação à virgindade das donzelas e à fidelidade das esposas, as mulheres venais eram, teoricamente, a salvaguarda do casamento moderno, pudibundo e casto, que tentava se impor na Colônia e o "sparring" dos

(7) Jacques Rossiaud, *La prostitution en el Medioevo*, p.199.

poderes e autoridades institucionais. Mas, através de nossa documentação, revelam-se mais do que tudo mediatrizes: ligadas a passageiros ofícios de sobrevivência, errantes nos espaços físicos dentro das vilas e cidades da capitania de São Paulo, genitoras de dependentes e mantenedoras de fogos que não se poderiam jamais considerar ortodoxamente familiares; estas despossuídas eram senhoras de uma sexualidade relacional, de uma erótica que não estava associada à reprodução como desejava a Igreja, mas à interrupção do trabalho, às festas profanas ou religiosas e aos caminhos do sertão.

O quadro em que tais mães e filhas passeavam suas misérias de corpo e alma era aquele em que a Igreja considerava a prostituição como um crime menor do que o adultério e o homossexualismo. Apesar da extrema desconfiança em relação às fraquezas e tentações da carne feminina, ela retomava a partir do século XIII, os textos de São Tomaz de Aquino e Santo Agostinho, para justificar que a sociedade "carecia de bordéis, tanto quanto necessitava de cloacas" ⁽⁸⁾. O solo em que se desenvolveram tais asserções foi o da luta contra os heréticos e concubinários, e a compreensão de que o *ordo conjugatorum* não se podia implantar sem uma prostituição ordenada em função dos celibatários.

O monopólio de mulheres casadas, símbolo de poder econômico, pois que se casavam normalmente os que podiam

(8) *Ibid.*, p.98.

sustentar mulher, e por consequência o poder sexual de homens casados, engendravam o constrangimento e a revolta dos celibatários que deveriam "pacificar" seus ânimos com mulheres "fáceis". Definida a fornicação simples como um ato cometido com uma prostituta pública, longe de enfraquecer-se, a ordem sócio-espiritual era reforçada por uma prática aparentemente desviante, mas que estava a seu serviço (9).

Isto porque em Portugal medieval "mulheres do segre, putas, mundanais, mundanas, públicas, mancebas e mancebas do mundo" foram denominadas as mulheres que faziam comércio de seu corpo. Elas distinguiram-se habitualmente em duas categorias: a das mancebas solteiras, que se encontravam publicamente na mancebia, e as putas caladas, estas em casa própria em qualquer outro ponto da cidade. Donas de costumes soltos, sem residência fixa e com vestuário característico ("véus bem assafreados" durante o reinado de D. Pedro), estavam freqüentemente envolvidas em brigas e furtos. Por isso mesmo, a legislação metropolitana preocupava-se menos com a prostituição e mais com a ordem pública. Informa-nos Maria Angela Benante que o Livro de Direitos D'El-Rey tolerava melhor a prostituição do que comportamentos sexuais irregulares. Entre as Leis Extravagantes encontramos um exemplo do bem-estar social médio pelo qual deveria zelar a autoridade:

col. (9) *Ibid.*, p.63. Sobre prostituição ver também Alain Corbin, *Les filles de nocte*, brilhante ensaio sobre prostituição e controle moral na França do século XIX; e Mary Perry, 'Deviant insiders: legalized prostitutes and concubines of woman in early modern Sevilla', em *Comparative Studies in Society and History*, 0010/4175/85, pp..

Hei por bem e mando que todo o homem que sem necessidade falar com mulher em alguma igreja na porta ou no adro dela, assim homem como mulher, sejam castigados com todo o rigor em pena pecuniária, prisão e desterro ⁽¹⁰⁾.

Encontros fortuitos com finalidade irregular, que misturassem prostitutas e "desonestas", deviam ser evitados em lugar sagrado. O espaço de Deus não permitia a presença de elementos ligados à marginalidade da dissolução de costumes ou expressões de ligações extra-conjugais.

Em Portugal perseguia-se também, como nos lembra Alzira Campos, o alcaiotismo, na figura do rufião e da alcoviteira, tipos sociais inconfundíveis que deixaram na literatura de costumes sua marca picaresca e convivência com o mundo feminino. "Mais freqüentemente pela sua proximidade ao submundo da marginalidade, da vagabundagem e das ligações amorosas extra-matrimoniais", explica-nos Campos ⁽¹¹⁾.

Os tênues limites que confundiam os comportamentos desviantes e a prostituição em Portugal veremos também confundir as autoridades e a Igreja no Brasil Colonial, envolvendo, para seu desconcerto, mães e filhas. Em seus estudos sobre Minas Gerais no século XVIII, Mello e Souza ⁽¹²⁾ e Figueiredo ⁽¹³⁾ detectaram o grande número das

(10) Apud Maria Angela Benonte, 'As mancebias nas cidades medievais portuguesas', pp.226-28.

(11) Alzira Campos, *O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos*, p.362.

(12) Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*.

(13) Luciano R.A.Figueiredo, 'O avesso da memória: estudo do papel, participação e condição social da mulher no século XVIII mineiro'.

chamadas "mal-procedidas", bem como a leitura míope que delas fazia a Igreja através de devassas, que rotulavam de prostituição as formas não ortodoxas de relações extra-conjugais que encontravam nas camadas desfavorecidas das populações mineiras. Prostitutas ou semi-prostituídas, Laura de Mello e Souza encontrou-as casadas, amaziadas, mães; maridos e amantes prestando-se a convivências por pobreza ou velhice. Luciano Figueiredo encontrou senhores explorando escravas e mães explorando filhas. Fernando Londoño, ao examinar a Visita Pastoral que fez o Padre Bruno de Pina à vila de São Luiz do Paraguay em 1785, anotou cinco mulheres acusadas de "deixarem que suas filhas vivam desordenadas com seus amázios", que estas "vivam desonestamente", e que "sabendo das más vidas" da prole, "não as reprimem" (14). Luis Mott, ao investigar com sua habitual sensibilidade a vida das paróquias do sul da Bahia, através de uma devassa realizada em 1815, encontrou várias mães que permitiam a suas filhas "fazer mal de si", "fazer vida de meretriz", "ter vida dissoluta", tornando-se coniventes e "consentidoras" destes "tratos ilícitos" (15).

No avesso destas práticas inaceitáveis para a Igreja, tais mulheres sustentavam, por sua vez, seus "fogos", filhos, dependentes, agregados e amantes, sem qualquer constrangimento senão aquele dado pela pobreza. "Não há cousa como ser mulher dama", gabava-se em Minas

(14) Fernando Torres Londoño, 'O crime do amor', em Maria Angela D'Incao, *Amor e família no Brasil*, p.23.

(15) Luis Mott, 'Os pecados da Bahia de Todos os Santos (1813)', p.10.

setecentista Vitoriana, "que sempre tem duas patacas na algibeira" ⁽¹⁴⁾. Lição que não deve ter escapado a Felipa, preta mina, "consentidora que sua filha parda e forra tivesse tratos ilícitos devido a sua extrema pobreza" ⁽¹⁵⁾. O universo do meretrício, "desenvoltura" ou desonestidade, onde circulavam mães e filhas, passava longe dos esforços metropolitanos de adestrar o aparecimento de mestiços, produto de uma miscigenação desorganizada pelas condições de vida na Colônia ⁽¹⁶⁾. Aí, influíam a falta de mulheres brancas "para casar", as dificuldades para o casamento e a ineficiência dos mecanismos de controle da própria Igreja.

Sua realidade e seu chão eram a pobreza, as dificuldades de sobrevivência e uma relação fluida e fantasmagórica com as leis de Deus ou de El-Rei, tão eruditas quanto distantes do cotidiano da maior parte das populações coloniais.

O viajante Theodor Lethold, em 1819, anotava:

As meretrizes não são aqui privilegiadas como nas cidades da Alemanha, França e Inglaterra, porém as há em grande número brancas, pretas e de todas as categorias, isto é, fazendo-se pagar de um a doze taléres espanhóis. De noite, entre oito e dez da noite, invadem elas as ruas vestidas de tafetá preto ou envoltas em mantos... ⁽¹⁷⁾.

(16) Laura de Mello e Souza, *Op. Cit.*, p.155.

(17) *Ibid.*, p.153.

(18) Empréstimo à idéia a Luciano Figueiredo, *Op.Cit.*, p.110. Sobre a prostituição na História do Brasil ver também Luis Carlos Soares 'Da necessidade do bordel higienizado', em Ronaldo Vainfas (org.), *História e sexualidade no Brasil*, pp.143-68; e Magali Engel, *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro, 1840-1870*.

(19) Apud Miriam Moreira Leite, *A condição feminina no Rio de Janeiro do século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros*, p.115.

O olhar europocêntrico do viajante dividia as mulheres públicas em categorias, confundindo as mulheres pobres que saíam à noite com prostitutas, mas não deixando de captar a especificidade da vida venal na Colônia: a ambivalência entre o enriquecimento e a simples necessidade de sobrevivência. A tônica destes dois níveis de prática prostitucional era dada pelo fato de que o meretrício estava articulado com uma moralidade popular em nada ainda referida às moralidades propostas pelas Câmaras ou pela Igreja, instrumentos controladores-mores na Colônia. Aos olhos desta última, todo o comportamento desregrado por parte das mulheres confundia-as com prostitutas. Os "fogos" chefiados por mulheres eram vistos com desconfiança e considerados "imorais", e o "viver meretrizante" designava a vida fora dos padrões oficiais de muitas mulheres que não eram casadas.

Aos olhos da Igreja ainda era necessário condenar rigidamente a fornicção fora da união conjugal, para não esvaziar o sentido desta última. Ao contrário do que ocorreu em grande parte da Europa, onde a lenta erradicação do concubinato e o sucesso da Reforma Católica liberaram os doutores para acharem a fornicção simples menos perigosa para os celibatários, quando exercida com mulheres livres, na Colônia ela tomava proporções assustadoras na medida em que incentivava maternidades ilegítimas e mestiças, sinônimo de desordem e preocupação para os poderes institucionais.

Faziam-se necessários a taxinomia dos delitos femininos, o controle do corpo da mulher e, finalmente, a construção de um modelo ideal que se contrapusesse, ao nível das mentalidades, ao modelo venal. Erigiu-se então um modelo infrator com o qual a Igreja ameaçava as populações femininas do passado, na forma de pastorais e pregações, como veremos adiante. Como se não bastasse, os calendários enriqueceram-se com a menção edificante de ex-prostitutas como Santa Pelágia, Santa Maria Egíptíaca, Santa Afra e a prostituta de Deus, Santa Maria Madalena, numa clara demonstração de que a salvação para as mulheres venais era possível (20).

Será dentro desta exploração discursiva que assistiremos emergir, avesso à santa mãezinha, o modelo infrator que associava mulheres lascivas, luxuriosas e desviantes à prostituição. Inicialmente difuso e generalizante para captar as muitas faces da realidade colonial, ele sofisticou-se ao longo dos séculos XVII e XVIII, para recortar cada vez melhor as desviantes. Neste recorte, mães alcoviteiras e filhas prostitutas foram sistematicamente perseguidas, numa forma de chamar atenção para o que a Igreja recriminava como padrão de comportamento feminino.

(20) Jacques Rossiaud, *Op.Cit.*, p.99.

A. A construção do avesso da mãe

Em 1747, é denunciada ao tribunal episcopal da cidade de São Paulo Apolonia, mulher solteira, que

devendo viver como católica e não causar escândalos a seus próximos com o mau procedimento ela faz tanto pelo contrário, assistindo a dous meses com a dita sua mãe e outras duas irmãs, vivendo todas escandalosamente e com o consentimento da mãe (...) por razões que entre elas houveram se apartou a denunciada de sua companhia para umas casas que alugou no campo onde assiste sem mudar de vida, porque atualmente está recolhendo em sua casa de noite, a quem busca (21).

Algumas características da sexualidade venal, confundida com o uso desviante do corpo, começavam a tomar forma através da documentação setecentista. A prostituição não era nomeada ou classificada, pois o texto diz apenas que a ré "anda recolhendo a quem busca"; na família não ortodoxa, organizada em frátria, a mãe era conivente no lenocínio da filha Apolonia e de suas irmãs; a ausência de homens como cabeça de "fogo" estava evidente, e a mobilidade espacial de Apolonia em direção ao campo faz ver que os espaços físicos ocupados por mulheres estavam referidos às suas atividades de sobrevivência, e não ao estereótipo explorado pela Historiografia tradicional de que viviam fechadas nas casas, que no mais das vezes nem existiam. A tônica das relações familiares e sociais de mães e filhas

(21) A.C.M.S.P., Processo crime não catalogado, Apolonia, filha de Maria Rodrigues Machado, São Paulo.

envolvidas com a vida venal era dada pelas "desavenças", brigas e rixas, desnudando um cotidiano que, bem longe de ser pacífico, marcava-se com toda a sorte de violências. Moradora de uma capitania em que o comércio e a conseqüente presença de viandantes, negociantes, camaradas, artesãos e tropeiros crescia consideravelmente a partir do governo de Morgado de Mateus, Apolonia e outras tantas mães e filhas tiveram no lento mas constante crescimento populacional - com taxas de celibatários em torno de 34,3% - a sua clientela potencial⁽²²⁾. Neste período em que as mulheres emergiam das camadas mais pobres e indefesas da população, crescia também a produção açucareira nas vilas do interior, como Itu, porto Feliz e Campinas. Os caminhos das mulheres venais cruzavam assim as rotas de açúcar, rumo ao porto de Santos, ou percorriam, junto com as caravanas de sal e animais, o Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais e Espírito Santo, obrigando os párocos a admoestarem os homens casados que viviam "ausentes de suas mulheres".

Em Atibaia, 1756, Joana Ribeira respondia a acusação seguinte:

Que sendo a ré católica cristã e como tal obrigada a observar os mandamentos da lei de Deus, e fazê-lo juntamente observar a seus filhos para que não o ofendam, a ré faz tanto pelo contrário (...) que não somente se desonesto com uns e outros pública e escandalosamente, mas também serve de alcoviteira a sua filha solteira por nome Anna a qual em sua companhia entregando-a os que com ela querem se desonestar, não só em sua casa, mas também levando-a a outros quando para o mesmo

(22) Maria Luiza Marcílio, *A cidade de São Paulo: povoamento e população (1750-1850)*, p.111.

efeito a convidão, fazendo-lhe companhia noites inteiras com geral e notório escândalo de todos os moradores daquela Freguesia... (22)

Na fala acrimoniosa do promotor, lê-se a exigência do bom modelo materno, e, exigência seguinte, a de que este modelo se reproduzisse de mãe para filha. A "observância" dos filhos era certamente uma forma de fazê-los interiorizar os valores tridentinos. A hábil Joana Ribeira, traduzindo as exigências de Trento e das justicas, alegava em seu auto de defesa que "nunca alcovitou a dita sua filha para que esta se desonestasse com homem algum, antes sempre educou e deu boa doutrina", e revelava o que pareceu ao juiz uma boa razão para inocentá-la: as testemunhas teriam deposto contra a "verdade, sugeridas de Manoel Pr^a que a isso as induziu por ódio que tem da ré..."

Tal sentimento inspirava-se no fato da ré "tirar do poder do dito a uma filha que lá estava a quem o dito Manoel Pereira não tratava como a ré queria..." Observam-se neste processo mais alguns pontos imediatamente ligados ao cotidiano das populações coloniais e, sobretudo, aos "fogos" femininos com as características que ora examinamos. Por morar só com sua filha, ambas em idade sexualmente madura, Joana Ribeira e Anna tornavam-se um alvo fácil para o olhar das autoridades que viam as frátrias femininas com olhos pouco condescendentes. Maria Odila Dias observa o mesmo comportamento tanto para mulheres quanto para autoridades,

(23) A.C.M.S.P., Processo crime não catalogado, Joana Ribeira, Atibaia.

no início do século XIX paulistano ⁽²⁴⁾. As práticas sexuais fora do tálamo conjugal gozavam de uma enorme ambigüidade entre as comunidades do passado. Se realizadas com "escândalo", ferindo a estabilidade do grupo de vizinhança, elas eram então rapidamente encaminhadas às autoridades. Para a vizinhança, a idéia de contaminar-se com a venalidade era temida e comumente rechaçada. Espelhavam-se aí, por certo, os procedimentos institucionais, pois as próprias Leis Extravagantes só perseguiram as "mulheres solteiras que vivem pública e escandalosamente entre outra gente de bom viver", ameaçando-as com o despejo. Mas aquelas que não fossem "tão públicas e escandalosas e que tenham em seu viver mais resguardo" ⁽²⁵⁾, dissimular-se-iam com elas.

Na ambivalência de suas existências, num "fogo" onde não havia presença masculina efetiva, mulheres sós ficavam à deriva dos humores comunitários. As acusações a suas vidas sexuais podiam variar de "tratos ilícitos" a concubinatos ou prostituição, por "ódio" ou outros tantos desamores. Mas, no quadro da história dos sentimentos que retrata o processo de Joana, o que chama atenção é a preocupação da mãe com uma filha que não recebia tratamento adequado. Criança que, como outras tantas provenientes de lares femininos, circulava entre vizinhos, amigos ou parentes a espera de dias melhores para sua mãe, esta "filha que lá estava", independentemente da situação de difícil

(24) Maria Odila Leite Silva Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, p.91 e passim.

(25) *Coleção Cronológica de Leis Extravagantes*. Coimbra, 1819, p.55.

sobrevivência do pequeno grupo familiar, foi tirada de onde se encontrava. Ao encarnar o papel de boa-mãe, e somar às suas atitudes em relação a esta filha menor a desculpa de que "sempre foi muito temente a Deus (...) e às justiças eclesiásticas", Joana Ribeiro, com habilidade, vestia a pele-de-cordeiro, e era absolvida de um crime tão ambivalente quanto as suas práticas.

Em São Sebastião, 1755, era também denunciada Maria Gomes Porciúncula, "mulher de decrépita idade e sumamente pobre", por consentir que sua filha por nome Rosa

se desonestasse. Que devendo a ré dar boa educação a sua filha Rosa Gomes, a ré, como seu irmão dar-lhe bom exemplo, tanto não o fazem assim que consentem ande publicamente concubinação servindo-lhe de capa as suas desenvolturas com notório escândalo de toda a gente da mesma vila (26).

Os autos de defesa de Maria Gomes de Porciúncula revelam o seu empenho em proteger-se a si mesma, mas também em salvaguardar a "fama" de sua filha. Ela argumentava que "mora na paragem denominada Maresia, distante da Vila seis léguas de mar brabíssimo e perigoso". Viria, portanto, à Vila "em ocasião de desobriga e raras vezes em alguma festa e então assiste em casa de algum parente ou de aluguer..." Mas, ponderava:

com verdade se diga, que ela, com sua filha, assistirão ou forão alguma vez à casa do chamado cúmplice é morador na vila donde vive de seu

(26) A.C.M.S.P., Processo crime não catalogado, Damazo O.Pereira e Maria da Porciúncula, São Sebastião.

negócio e nunca dela sai mais do que alguma cobrança ou negócio preciso e nunca foi ao sítio da ré onde assiste a sua filha (...) atentas as condições de longitude...

Apesar de considerada "decrépita", Maria mostrava-se bastante hábil para circunscrever as possíveis infrações de sua filha e alguns encontros fortuitos em dias de "festas ou desobriga" na vila, eximindo-se de uma acusação de concubinato qualificado pela coabitação. E ela avança mais além, ao debitar ao genro pusilânime e ausente a responsabilidade de zelar por sua filha, fazendo eco às exortações de um juiz que em 1756 aconselhava um marido a "reger e aconselhar sua mulher, e ainda, castigá-la moderadamente se merece" (27).

Ao afirmar que "sendo a sua filha casada, como é com José Gomes se [se] desonestasse, ao dito seu marido a quem está sujeita pertencia a punição e não à ré". Maria demonstrava o quanto estava interiorizada a noção de que a mulher era um ser fraco, devendo ser "regida" pelo marido. Mas esclarece também que a regra era costumeiramente quebrada, pois, na prática de suas vidas, as mulheres se administravam sozinhas. A relação de submissão aos pais, igualmente invocada pela Igreja, também era constantemente rompida, pois Maria queixava-se de que,

porque suposto seja sua mãe, domínio nenhum tem ela [sua filha], porque nunca as mães o tiveram

(27) Apud Mary Del Priore, 'Mulheres de trato ilícito: a prostituição na São Paulo do século XVIII', em *Anais do Museu Paulista*, vol. XXXVX, Separata, pp.167-200, p.196.

inda antes de emancipados, muito menos depois da emancipação a que a dita filha passou pelo matrimônio.

Sua ética materna ainda a fez inocentar o filho, possível conivente no lenocínio da irmã, fato que esclarece um pouco mais a questão da circulação de crianças egressas de fogos com chefia feminina:

O réu da idade de nove ou dez anos mais ou menos, saio de casa da companhia e casa de sua mãe e irmã e mais tornou ao sítio com elas mas sim em casa de primo e nesta cidade onde foi escrevente de cartoria da Ouvidoria e que ultimamente foi promovido a Off^{te} Escrivão da Câmara Tab^{ca} e Orfão da Vila de São Sebastião.

Ela defendia, pois, sua filha das acusações de vida desonesta e apontava, com provável orgulho, a trajetória do filho que não via há muito, como exemplo de probidade, desnudando algumas questões influentes no relacionamento entre mães e filhos. Sua defesa encontrava eco no parecer das testemunhas arroladas na comunidade, e o promotor encerrou o caso anotando que "em tal caso mais se acreditam os que negam o crime do que os que o afirmam, portanto absolvo os réus de culpa".

Com menos trunfos para defender-se das desonestidades da filha, Teresa Leme fora acusada, por sua vez, em Araçariguama em 1755. Seu processo deixa clara a expectativa que tinha a Igreja de que as mães tivessem um papel moralizador com relação às suas proles, e também de como os comportamentos sexuais fora do casamento colaboravam

para confundir com prostitutas as mulheres que dispunham informalmente de sua sexualidade. Diz seu processo (28):

Que sendo proibido por todos os direitos principalmente Canônico e Constituições, que pessoa alguma de qualquer qualidade que seja não dê consentimento a que em sua própria casa pequem homens com mulheres, muito mais sendo filhos ou parentes por consangüinidade, a ré afastou-se pelo contrário contra a proibição (...) que a ré, sem temor de Deus nem das justiças é useira e vezeira a ajuntar em sua própria casa onde mora, mulheres damas recolhendo homens para com elas pecarem com escândalo de toda a vizinhança e tanto e com tanta devassidão que tendo em sua mesma casa sua sobrinha por nome Ignácia solteira, consente que esta ande amancebada com Gaspar de Brito a quatro anos sem evitar esta contínua ofensa a Deus mas antes dando o consentimento e continuação da mesma ofensa.

O rigor da acusação ainda apontava

que é também certo ser a ré consentidora de semelhantes ofensas a Deus que tendo hua sua filha casada consente também que esta também peque com huns e outros em sua casa correndo com o marido da dita filha para não fazer vida com ela o que é muito notório em toda a região.

A resposta em libelo por parte de Teresa Almeida Leme traduzia a difícil situação material de vida em que se encontravam tantas mulheres pobres na Colônia, bem como a aura de ambigüidade moral que envolvia os fogos com chefia feminina.

Por estar estabelecida

na sobredita passagem (...) situada na estrada e caminho dos viandantes que vão para as minas de Goiás e por esta vila de Itu, para efeito de vender seus mantimentos os mesmos viandantes e o mais necessário por não ter outro modo de vida mais acomodado, dando agasalho e pousada a todos os passageiros,

Teresa devia estar à frente de um dos muitos ranchos construídos à beira das estradas quando da estruturação do sistema de comércio de produtos agrícolas ao longo do século XVIII, e que, segundo Teresa Petrone, "serviam para abrigar pessoas e mercadorias e forneciam condições mais ou menos razoáveis para pernoitar"⁽²⁹⁾.

Repetindo as estalagens portuguesas, lugares de prostituição ocasional e estrutura complementar de acolhimento a forasteiros, os ranchos ou "casinhas" constituíam-se num espaço alternativo à sexualidade matrimonial, que acompanhava os homens viajantes por roteiros de comércio e negócios, somando-se a outros aspectos de lazer como o jogo, a bebida, a música e o entretenimento fácil. Além de espaço de prazeres, eram sobretudo lugar de confraternização, ambiente masculino de pouso entre tantas viagens e tantos caminhos. Mais do que lugar de transgressão sexual, lugar de transgressões outras: tafularia, batuques e "galhofas". Neles, a mesa e a cama, mais do que referidas à comida e ao sono, referendavam o jogo e o sexo. Era o território onde as classes subalternas exercitavam sua sociabilidade, onde se encontravam

(29) Maria Teresa Schorer Petrone, *A lavoura canavieira em São Paulo*.

companheiros de trabalho e de jornadas, trocavam informações sobre mercadorias, efetuavam compras e vendas. Num clima que as autoridades julgavam "de desordem", adquiriam-se os privilégios de masculinidade, outorgavam-se papéis sociais e o rito de admissão à virilização, entre homens, se fazia pelo gozo da companhia de iguais.

As "casinhas" e ranchos de prostituição como o de Teresa Almeida Leme pontilhavam os caminhos para o interior da capitania de São Paulo, e eram uma espécie de complemento da camaradagem masculina exercida, neste tempo, longe dos fogos familiares. Para Teresa, tratava-se de seu meio de vida e ganho com o qual sustentava familiares. Com habilidade defendia-se alegando

que pela razão de estar em caminho de viandantes e tropeiros daquelas minas necessariamente é de agasalhar a todo gênero de pessoa assim homens e mulheres de propósito em sua morada e casas, assim de ofensa de Deus, mas sim agasalhar passageiros que por noite chegam para seguirem viagens outro dia e por isso talvez tomaram ocasião as testemunhas de julgarem contra a Ré.

Teresa, bem como outras mulheres que viviam em frátrias (30), eram comumente vítimas do olhar rigorista das testemunhas, pois, no seu trabalho de arrolar infrações para melhor adestrá-las, a Igreja contava com o auxílio da vizinhança, amplamente categorizada nos documentos e processos desta época. Regulada por leis próprias, que

(30) Maria Odila Silva Dias, *Op.Cit.*, p.124. Esta historiadora é pioneira em dimensionar a questão das frátrias femininas.

passavam longe das pretensões institucionais, a vizinhança controlava desvios que diziam respeito ao seu equilíbrio e ordem interna. É, portanto, interessante observar como a Igreja se utilizava dos mecanismos de controle da vizinhança para aprimorar os seus instrumentos de poder e de como, à sua revelia, a vizinhança, por sua vez, explorava tais instâncias de poder para ver resolvidos seus problemas internos, face aos quais a Igreja usava de mais eficiência.

Quando, no processo de Teresa, o "consentimento" do amancebamento de sua sobrinha Ignácia, que desperta "o escândalo de toda a vizinhança", é explicado, ela redargüe mostrando o quanto era comum a circulação geográfica das mulheres:

Que a dita sua sobrinha nunca morou em companhia da Ré, mas sempre morou em casa de Gaspar de Godoy em a freguesia de Araçariguama, e depois que o sobredito Gaspar de Godoy a botou fora de sua casa foi morar no sítio e casa de Ignácio Manoel seu primo por ordem de seu vigário o Pe. Marcello de Almeida Ramos para este lhe buscar marido com quem casasse, onde ainda tem seus tratos...

A possível associação de Teresa com Ignácia, mulher não mais virgem e em idade casadoira, ambas mulheres disponíveis no rancho de beira de estrada, foi suficiente para instigar contra elas as queixas da vizinhança. Mas é ao defender a filha e, simultaneamente, erigir-se em mãe rigorosa que Teresa Leme desnuda o quanto os papéis femininos já estavam recortados no Período Colonial, e o

quanto as mulheres já se valiam da manipulação destes papéis para situarem-se socialmente ⁽³¹⁾. Aparentando indignação, ela afirma

que nunca (...) consentiu as ocasiões pecaminosas de sua filha casada porque suspeitando mal dela em várias ocasiões a corrigiu com rigor amarrando-a e isto sendo já casada, e sendo assim não é verossímil consentisse em sua casa ofensas a Deus. Que depois deste tempo sua filha viveu fora da companhia da ré em cuja casa não ia se não em alguma ocasião de enfermidade e outras, às visitas de dois ou três dias...

Rigorosa porém cuidadosa, posto que não desamparasse Maria quando de alguma doença ou dificuldade.

Aos genros, mais uma vez, cabem as razões das eventuais fraquezas da filha, e, sobre o seu, Teresa acusa

não querer fazer vida com ela [sua filha] por ser homem vadio e vagabundo sem agência de trabalhar para o sustento da casa (...) querendo ter sua mulher em casa alheia, seu modo de sustentar sua mulher.

Teresa ecoa, na distante capitania da Colônia, a crença difundida, como veremos mais adiante, de que as falhas femininas deviam ser debitadas aos maridos. Após uma saraivada de acusações às testemunhas, cujas queixas, no seu entender, decorriam de razões que variavam de "dor-de-cotovelo", "diligências [frustradas] para malinar da dita

(31) Raquel Costa, *Divórcio e anulação de matrimônio em São Paulo colonial*, p.397 e passim., confirma tais crenças e práticas.

sua filha" até o desaparecimento "de galinhas no terreiro", ela é absolvida pelo tribunal episcopal.

Mas a trajetória de mãe e filha não termina aí. Em documentação do Arquivo do Estado de São Paulo encontrei um requerimento para relaxação da prisão "da prostituta Teresa Leme", ordenado pelo Sargento Mor Manoel Fabiano, "por ter tido dívidas com a filha da dita, em vingança do que prendeu a mãe e para dar atenção à vontade de Bárbara, prostituta, sua concubina" (32). Mães e filhas como Teresa e Maria não foram poucas, e driblaram com habilidade os entraves para a sua sobrevivência. Entrelaçadas nos documentos e processo, deviam viver o cotidiano com igual dependência uma da outra.

Não muito longe de Sorocaba, em cuja cadeia vai parar Teresa Leme, é presa em 1755, em Itu, Francisca Carijó. "Mulher muito pobre sem ter cousa alguma de seu", ela é

presa na enxovia de baixo (...) e estava com uma saia de algodão e baeta verde escura, havia ela de idade cinquenta anos, tinha olhos pardos e não muito grandes e cabelo comprido e liso e cara algum tanto comprida e nariz grande...

Longe de ser descrita pelo escrivão como uma casta Madona, ela é acusada, sim, de

sem temor de Deus nem das Justiças, tendo em sua casa duas filhas suas, e sua filha por nome Francisca e outra por nome Rita, na mesma casa

consente que estas com escândalo pequem com uns e ganham por suas torpezas, acompanhando a sua filha que vai fora de casa a seu mau trato (33).

O lenocídio de suas filhas era resultante, sem dúvida, da pobreza e miséria sexual, numa forma de convivência ditada pela necessidade de sobrevivência, mas aponta também a inversão do papel protetor da mãe, substituindo-o por uma "mãe que explora a filha". Não sabemos tampouco se não se tratava de uma regra social, pois Alain Corbin mostra como em França, no século XIX, certas músicas populares denunciavam esta genealogia. Em Portugal, durante o século XVI, exigiam que "mulheres solteiras que publicamente recolhem homens em sua casa por dinheiro" não pudessem "ter em suas casas moças nem mínimas algumas, ainda que sejam seus filhos como passam da idade de sete anos" (34), provavelmente para evitar que se reproduzisse esta forma de existência.

No início do Oitocentos, quando de sua viagem à província de São Paulo, Saint-Hilaire anotava que

os filhos das mulheres entregues à prostituição só vêem diante dos olhos, desde que nascem os exemplos de toda a espécie de vícios e as lições que recebem são as da depravação (...) estas pobres criaturas, quando nascem, seguem o exemplo da mãe... (35)

(33) A.C.M.S.P., Processo não catalogado, Francisca Carijó, Itu.

(34) B.N.L., Alvarás, Código 801, Microfilme nº25.

(35) Auguste Saint-Hilaire, *Viagem à província de São Paulo*, p.137.

Francisca Carijó lava suas mãos, sublinhando algumas regras da vida cotidiana neste período: o casamento liberava as filhas da responsabilidade materna, e hábitos irregulares femininos eram resultantes da negligência do cônjuge. Diz ela sobre sua filha Francisca "que esta é casada, sujeita a seu marido e não mais à ré", e que ela prevaricava com um vizinho, quando o marido "estava na roça, sem que lhe ponha cobro a situação". E, sobre Rita, afirma "não pode ser consentidora da outra filha que tem pois esta lhe dava à ré obediência e sempre anda vagabunda". Ao contrário dos casos antecedentes, em que mulheres venais que exploravam suas filhas mostraram-se aos juizes eclesiásticos como mães que "malgré tout" educavam sua prole, Francisca mostrava-se alheia aos descaminhos de sua filha, e foi portanto condenada "em cinco cruzados (...) e um ano de degredo para fora do bispado". A explicação é clara nos autos: "Que devendo como mãe proibir toda a ofensa a Deus", fazia o oposto, e, "alcoviteira de suas filhas, as consente pecar com uns e outros comendo do que ganham por suas execrandas torpezas". É sem dúvida um caso de inversão completa dos valores que a Igreja buscava imprimir neste momento.

Na ambigüidade dos papéis de lascívia e pobreza, que confundiam mulheres de vida sexual irregular e prostitutas, encontra-se também Joana Pedrosa, mulata forra casada, moradora de Mogi das Cruzes, em 1754:

a dita denunciada não faz vida com seu marido há muitos anos este a desamparou (...) que a dita tem por ofício andar buscando homens passageiros por todas as vendas tanto que sabe estar nelas e ainda com os mais que se acham na terra, a qual é acostumada a desenquieta-los para com eles ofender a Deus, tendo em casa uma filha da qual ela serve de alcoviteira (...) levando também a sua casa, não só homens, mas algumas mulheres de mau viver (36).

O ofício de mãe e filha era ditado pela pobreza, pela falta de ocupação e pelo abandono do cônjuge. Mas o escrivão, nada sensibilizado com a realidade destas mulheres, investia na mesma tecla: mulheres desviantes vivem para "desenquieitar homens e com eles ofender a Deus". É como se a Igreja viesse sublinhar apenas uma das faces do poliedro em que se constituía o cotidiano colonial. A mobilidade das mulheres que viviam em frátrias evidenciava-se no processo de Joana Pedrosa, que viera

de fora para esta vila, bem castigada da vila de Taubaté (...) por causa de umas que tinha com outra mulata (...) foi expulsa da casa onde morava na rua da Palha, por queixa que delas fizeram seus vizinhos.

As brigas, que tantas vezes quebravam a solidariedade dos "fogos" femininos, engordadas pelas queixas e coação da vizinhança, eram motivo bastante para expulsar as desviantes e obrigá-las a procurar outros espaços.

(36) A.C.M.S.P., Processo não catalogado, Joana Pedrosa, Mogi das Cruzes.

B. Árvores de maus frutos

A peculiaridade deste grupo familiar de mãe e filha era a presença de um membro da terceira geração, pois, "andam criando uma mulatinha de peito com o título de enjeitada, porém ouviu ele testemunha dizer, que a dita criança é neta da denunciada". A chegada de uma criança, resultado de contactos sexuais fora do casamento sacramentado, era sempre vista com complexidade, e tudo indica que frente à comunidade se camuflava sua presença com a desculpa do enjeitamento (37). O desprezo às demandas da Igreja na figura do pároco, que a havia "várias vezes admoestado para que se emende de seu mau viver", ao que ela lhe respondeu "que se não dava em cousa alguma", valeu-lhe a prisão.

Numa outra face das relações em que se engajavam mulheres fora do uso ortodoxo de sua sexualidade, vamos assistir mães e filhas compartilhando não uma potencial clientela, mas dividindo um mesmo companheiro. Resultado das circunstâncias de extrema miséria sexual, ignorância e sobretudo violência dos homens contra as mulheres, não poucas mães viram suas filhas violentadas por seus pais ou padrastos. Em São Paulo, 1751, foi processado Guilherme Borges e sua enteada:

(37) Veja-se a já citada tese de Renato Pinto Venâncio, onde o autor lembra que o abandono de crianças e mesmo o infanticídio abriam possibilidade para mães pobres "sem dependentes" contraírem matrimônio. *Op.Cit.*, p.85.

concubinado com Vitorina, solteira, sua enteada pelo que sendo repreendido pelo seu reverendo pároco a mandou para a vila de Jundiá e a depois mandou vir e a tem em casa tratando-a como concubina, e não só com ela desonesta mas também com Josefa, filha da dita Vitorina e do denunciado, de sorte que já desta tem um filho, como tudo é público escandaloso e por esta razão dá má vida a sua mulher... (38)

Fernando Londoño encontrou na devassa realizada em Cuiabá, no Dezoito, Lourenço Ferreira, que é acusado porque "cometera incesto com sua filha Francisca, que hua criança que expuseram em casa da dita era da tal Francisca e do tal Lourenço" (39). Confirma-se o hábito de "exporem-se" seus próprios filhos à soleira da própria casa, numa tentativa de disfarçar as práticas condenadas pela Igreja, e, no caso do incesto, rigorosamente condenadas pela própria comunidade. Flandrin lembra que, no caso da França do Antigo Regime, mães-solteiras preferiam ter filhos dentro do legítimo casamento, e a ilegitimidade era um retrato frio das dificuldades que tinham tais mulheres para casar com homens com os quais tinham relações sexuais (40). Luciano Figueiredo, em suas minuciosas incursões pelas devassas realizadas em Minas, encontrou também um caso, no mínimo, chocante:

João da Costa Caldas, solteiro, morador na Paragipeva anda há tempos amancebado com Vitória, preta a qual tem em sua companhia e dele pariu e outrossim também teve trato ilícito com uma mulata

(38) A.C.M.S.F., Processo crime não catalogado, Guilherme Borges e Vitorina.

(39) Fernando Torres Londoño, *Op.Cit.*, p.23.

(40) Jean-Louis Flandrin, *O sexo e o Ocidente*, p.331.

filha desta chamada Florência, a qual pariu (...) e ele testemunha via as ditas, a negra e a mulata, com as crianças aos peitos tidas e havidas por filhos do dito João Caldas ⁽⁴¹⁾.

Como se vê, no caso de mães e filhas venais, a liberdade dos afetos, a necessidade de ganho e sobrevivência, a ressaca dos excessos acabavam por enferrujar os mecanismos de avaliação da autoridade da Igreja. Ignorância e pobreza justificavam a prevaricação, quando paga e quando exercida para sobreviver. Quitadas algumas multas e distribuídos alguns perdões eclesiásticos, mães como Apolonia, Joana Ribeiro, Maria da Forciúncula e Teresa Lema viam-se dentro de uma relação superficial entre a prostituição e a Igreja. Para estas mães, um discurso protetor e a demonstração de cuidados na "educação" das filhas amenizavam o julgamento de alcovitice e lenocídio, pelos quais eram condenadas na comunidade onde viviam.

Ausente da maioria dos manuais de confissão correntes no Período Colonial, a prostituição era menos atacada pela Igreja do que a avareza; no entanto, mantinham-se as preocupações eclesiásticas com relação a métodos contraceptivos, os abortos, e outras situações práticas que envolviam o dia-a-dia destas mulheres, e que analisarei mais para frente. A Igreja conservava também a preocupação epistolar sobre a concupiscência, num discurso vago e geral que, por atacar todos os pecados da carne, esvaziava a especificidade de cada falha. Não podemos negar que o

(41) Luciano Figueiredo, *Op.Cit.*, p.112.

território da mulher venal, oposto ao da mãe, é limítrofe com estas questões. Alzira Campos também captou que

através de sermões, persuasões e penas variadas, as autoridades civis e eclesiásticas da modernidade travaram uma longa luta para que a sociedade aceitasse o único arquétipo permitido de sexualidade: o do tálamo ⁽⁴²⁾.

E por trás do discurso em favor do casamento, construía-se lentamente, e às custas de mulheres venais, uma fala acrimoniosa contra a mulher "solteira", esta que, segundo Ronaldo Vainfas, atenuava o pecado da fornicação na sociedade colonial ⁽⁴³⁾, e que em nosso entender buscava valorizar a mulher casada e, por conseguinte, a genitora. Era fundamental a presença de filhos legítimos, pois mulheres sem filhos podiam facilmente confundir-se com venais, e tal asserção já estava embutida na mentalidade colonial. Não à toa, Joaquim Antonio de Oliveira, em Sorocaba, no segundo quartel do século XVIII, pleiteava o divórcio de uma união sem filhos, acusando sua esposa de "ser mulher vagabunda" que "indecorosamente, como parece desejar fazer" apresentava "desejos de prostituir-se" ⁽⁴⁴⁾. A vida venal aparecia para mulheres casadas como o avesso de suas existências comportadas, e não poucas, como Ana Francisca de Andrade, queixavam-se de que seus maridos não

(42) Alzira Campos, *Op.Cit.*, p.421.

(43) *Tópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, p.60 e passim.

(44) A.E.S.P., Requerimentos, 92-3-45C.

queriam coabitar com elas por serem mulheres honestas e "ser mais do seu agrado a libertinagem das mulheres prostitutas" (45).

Assertões como esta mostram como o solo já estava preparado para a sementeira da Igreja contra as mulheres fora do casamento e fora, sobretudo, da sexualidade útil. Mulheres deviam viver recolhidas em casa para evitar as admoestações do confessor Azpicuelta Navarro, que imprecava contra "as que se punham às janelas para ser vista de quem sabiam ser amadas carnalmente" (46). Cabia às mães evitarem que suas filhas se confundissem com mulheres venais; "Sofrerei filha gulosa e muito feia, mas não janeleira" dizia um ditado de 1780 (47).

Os controvertidos "fogos" femininos, onde as condições materiais de vida fabricavam mulheres dispostas a sobreviver com o ganho dos seus corpos, tinham característica inerente ao sistema: diante das dificuldades de sobrevivência, mulheres juntavam-se a companheiros e, na ausência destes, às filhas, parentes e amigas em frátrias. Aí "o amor não estava sempre ausente", como lembra Ariés (48) para situações semelhantes na Europa, e este sentimento refletia-se na defesa que faziam as mães das

(45) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 3-15-40.

(46) Azpicuelta Navarro, *Manual de Confessores y Penitentes que contiene todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir de los periodos, absoluciones, restitutiones, censuras, irregularidades*, p.129.

(47) F.R.I.L.E.I., *Adágios e provérbios, rifões e anexins da Língua Portuguesa*, p.225.

(48) Philippe Ariés, *História social da família e da criança*, p.10.

filhas acusadas de prostituição, bem como sua confissão de visitas e do conhecimento do paradeiro destas filhas e filhos, além do cuidado em fazê-los "criar" em casas onde teriam melhores condições de sobrevivência. O sentimento pautava também a ajuda mútua no cotidiano e na prática comum de um ofício. Assim, os "buracos na carapaça" que envolvia os "fogos femininos" nos permitem ler, como sugeriu Edward Shorter ⁽⁴⁹⁾, a circulação do que se passava no interior destes "fogos". Vale ainda lembrar que a valorização das mulheres casadas passava pela existência das "mais fáceis", que não apenas ajudavam a valorizar a boa esposa e mãe, mas também o lar contra a rua, contra a estrada e o caminho... Importante é também destacar o papel da alcovitice no universo feminino, este fenômeno perseguido porque impregnava de profunda solidariedade as mulheres. Mães exploravam as filhas - no caso das venais -, mas também as protegiam, bem como protegiam os amores das que viviam longe dos maridos.

O "fazer mal uso de si", como bem ensinou Fernando Torres Londoño ⁽⁵⁰⁾, consistia num desafio à sexualidade que desejava erigir a Igreja, sexualidade esta a serviço do casamento, da satisfação dos maridos, da presença da prole, e que devia ser consolidada pela autoridade da família. Daí a perseguição da mulher infratora fazer-se pela ereção de um

(49) *La naissance de la famille moderne*, p.12.

(50) *Op.Cit.*, p.22.

modelo de mãe casta, que ensinasse desde o berço os primeiros passos em direção aos princípios morais ou mais ortodoxos. A Igreja desejava acima de tudo que estas noções nascessem em casa...

3ª PARTE

PRÉDICAS SOBRE A MATERNIDADE

Capítulo 1

A fabricação da santa-mãezinha

Vós Eva, com dores parireis os vossos filhos e estareis sojeita a vosso marido; este é o fruto que colhestes do vosso pecado, do qual se não arrependerdes ireis ambos arder no fogo com o diabo, cuja vontade antes quisestes fazer que a minha ⁽¹⁾.

Nem maternidades ideais, nem a Terra de Santa Cruz o paraíso terreal; o que se assistiu, ao longo dos primeiros séculos de colonização, foi a obstinada imposição por parte da Igreja da instituição do matrimônio, através do adestramento crescente de tantas mulheres na figura da mãe. Mãe esta que não devia colocar seu ventre a serviço de muitos homens, nem confundir a prole legítima com os bastardos de seu marido, devia, sim, conformar-se com o desejo que tinham a Igreja e o Estado para o seu corpo, fugindo da tradição de amasiamento legada pelas relações entre brancos e índias, bem como da tradição do concubinato,

(1) Bernardo de Nantes, *Katecismo Índico*, p.56.

trazida pelos portugueses e amplamente difundida entre as classes subalternas.

O combate às ligações consensuais denominadas na época por "tratos ilícitos" passava pela estigmatização ~~das~~ "solteiras de vida dissoluta" (2), das "mulheres pecadoras" e das "mal procedidas", todas estas mulheres companheiras de ligações não sacramentadas, e fora, portanto, do projeto normatizador da Igreja e do Estado. A "observância dos filhos" e a preocupação em dar-lhes "estado", embora objetivo da maior parte das genitoras, constitui-se no padrão de comportamento da boa-e-santa-mãe que começava a ser sublinhado pela Igreja neste momento, fazendo-se bandeira para a transformação de hábitos e mores das populações femininas.

Nestes tempos, o importante era minimizar a personalidade dos desvios, atropelando-os por um código de punições e simultâneos perdões - via de regra pecuniários. O importante era caricaturizar as práticas transgressivas e comuns das mulheres de classes subalternas, até transformá-las num excesso - daí o estigma da puta para mulheres não enquadradas. O importante era combater os excessos femininos, pintados caricaturalmente nos sermões e nas pastorais, ao invés de inteirar-se das práticas, ou do que elas significavam como esforço de adaptação ao Novo Mundo.

(2) Sobre a conceituação de "mulher solteira" no Período Colonial, veja-se Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, especialmente os capítulos V e VII, e Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colônia*, especialmente os capítulos II e IV da 2ª parte.

Importante, ainda, para a Igreja, era esgarçar as teias de solidariedade que uniam por estas práticas perseguidas mães e filhas, comadres, alcoviteiras e parentas em torno de um saber sobre o corpo feminino que a Igreja não possuía, e que, portanto, impugnava. Importante, finalmente, era fazer da mãe um exemplo, e da maternidade uma tarefa, um projeto árduo que, como que prolongando as dores do parto por uma vida inteira, elevasse e notabilizasse a mulher numa espécie de *via-crucis* doméstica. Apenas este calvário poderia enquadrá-la no projeto colonizador.

As maternidades, como sabemos que eram vivenciadas no Período Colonial, misturando práticas biológicas e psicológicas em relação aos "filhinhos" ou às "crias", correspondiam a um viver em colônias no qual as prédicas institucionais ainda não se tinham firmado. Mães-solteiras, seduzidas, abandonadas, alcoviteiras, pobres, desclassificadas, exploradas ou exploradoras conviviam com mães cuja preocupação era "dar estado" aos seus rebentos.

Esta polimorfia de práticas, contra a qual se bateu o projeto normatizador da Igreja, era resultado de um intenso sincretismo sexual, social e religioso que impregnava e dava especificidade ao cotidiano colonial. Como consequência destes entrelaçamentos étnicos e culturais, o papel da mulher ganhava importância como elemento sintetizador de velhas tradições, mas também destacava-se como provedor de soluções para problemas que surgiam no dia-a-dia das comunidades. Estas populações femininas

impregnaram a Igreja do mesmo sincretismo existencial que marcava suas vidas, fazendo com que religião e sociedade se identificassem.

Ensopada por uma devoção feita de gestos e palavras, a vida social e familiar das mulheres traduzia as aspirações do catolicismo tradicional, mas amalgamava também tratos e vivências pouco ortodoxas, que se valiam do que Fernando Torres Londoño chamou de "recursos de compensação que equilibravam a contabilidade da salvação" (3). Às missas, rezas e promessas somavam-se as

procissões, novenas e festas, dominadas pelo culto externo, pela pompa das cerimônias, pela retórica dos sermões, e tais gestos deram, como afirma Augustin Wernet, um caráter vivencial a religião mais do que à liturgia final, à qual se assistia como a um espetáculo em língua que não se entendia e na qual se executavam atos cujo significado se desconhecia, mas cujo mistério se respeitava (4).

Tal tipo de religiosidade permeava os "tratos" perseguidos, e absolvía-os na mentalidade popular através de práticas religiosas que funcionavam num sistema de trocas simbólicas: vivia-se amasiada, concubinada, adúltera, tinha-se filhos de pais diversos, mas rezavam-se as Ave-Marias e venerava-se o oratório doméstico. Laura de Mello e Souza, ao examinar a face da cristandade colonial, mostra como esta "branca, negra, indígena refundiu espiritualidades diversas

(3) 'El concubinato y la Iglesia en el Brasil colonial', em *Estudos CEDHAL*, nº2, p.42.

(4) Augustin Wernet, *A Igreja paulista no século XIX*, p.26. A conceituação que utilizo de catolicismo também é deste autor, *Op.Cit.*, p.24.

num todo absolutamente específico e multifacetado" (3).
 Traços católicos, negros, indígenas e judaicos mesclavam-se numa

multiplicidade de tradições que não podia ser compreendida como remanescente, como sobrevivência: era vívida, inseria-se neste sentido no cotidiano das populações. Era portanto vivência (4).

Neste painel de religiosidades inexatas do ponto de vista da ortodoxia clerical, as mães-solteiras, concubinadas, abandonadas ou prostituídas passeavam suas misérias lado-a-lado de mães casadas, viúvas, e juntas utilizavam-se do mesmo catolicismo tradicional para encomendarem-se na hora dos partos e para pedirem por seus filhos adoentados. Recorriam às novenas, aos "salves" e benditos, à imagem do santo de proteção pessoal ou familiar. E no interior destas vivências religiosas específicas é que a Igreja ia lentamente tentando impor um padrão, um papel social para a mulher, para a mãe.

Adestrá-la significava adestrar toda a sua descendência, mas significava também retirar das práticas tradicionais, experimentadas por tais mulheres, elementos para a construção de um modelo ideal. Fazia-se necessário encontrar brechas nas práticas correntes para transformá-las a partir de um critério que fizesse sentido para as mulheres.

(3) Laura de Mello e Souza, *O diabo na terra de Santa Cruz*, p.88.

(4) *Ibid.*, p.98.

A Igreja sabia que a mãe representava o elo de transmissão de normas e valores ancestrais, como sabia também que o isolamento da faina doméstica permitia a gestação de elementos culturais peculiares. Introduzir no mais recôndito do lar, do "fogo" doméstico, o modelo da boa-e-santa-mãe tinha por objetivo valorizar o matrimônio, e a Igreja acenava com a idéia reconfortante de estabilidade conjugal, respaldada na legislação eclesiástica para incentivar mancebas, concubinadas e amasiadas a perseguirem a aliança sacramentada. Casá-las e dar-lhes garantias institucionais para proteger seu casamento fazia de cada mulher uma potencial santa-mãe, que poderia azeitar a correia de transmissão destes princípios à sua descendência.

Mas o que se assistiu no Período Colonial foi uma interpretação de influências. Por seu lado, a Igreja se empenhava numa ação moralizante, que desde o Concílio de Trento tinha como alvo o combate das sexualidades alternativas, do concubinato, das religiosidades desviantes e simultânea valorização do casamento e da austeridade familiar ⁽⁷⁾. De outro lado, mulheres com práticas sociais e sexuais diversas compartilhavam um mesmo olhar sobre a Igreja, assim como os mesmos gestos de piedade tradicional que as igualava nas suas diferenças de cor e condição social. Sobre elas, a Igreja despejou habilmente uma torrente de normas cujo objetivo era adestrar uma sociedade pulverizada, amolengada e mal-ossificada. A imposição, ao mesmo tempo, de

(7) Veja-se Ronaldo Vainfas, *Op. Cit.*, as conclusões da tese para um painel abrangente sobre esta questão.

novas regras tentava minar o catolicismo popular, permitindo a uma determinada Igreja impor-se como poder identificado com o Estado Moderno, seu sistema de exploração econômica e de dominação ideológica. Mas da taça de nobres ensinamentos tridentinos nem todas as mulheres beberam da mesma maneira ou com a mesma sede.

Preocupação internacional, o ordenamento moral das populações foi acompanhado de uma centralização do poder político na Europa e nas colônias, e a Igreja Católica, regenerada pelo Concílio de Trento, desenvolvia uma pastoral de culpabilização dos fiéis ⁽⁸⁾. E mais, além de dividi-los entre bons e maus, tentava impor, como bem lembra Robert Muchembled ⁽⁹⁾, a cidade de Deus sobre a terra em todos os atos da vida cotidiana. O esforço da instalação desta "civilização de mores" ⁽¹⁰⁾ fazia-se pelo empenho na moralização do indivíduo e gerou a construção de um outro diferente, e porque diferente, perigoso. Além da construção deste avesso tenebroso, porque correspondia aos comportamentos ilícitos, o disciplinamento servia para a construção de normas e punições, mas, igualmente, para a formação de mecanismos de consentimento e recalque das infrações cometidas ⁽¹¹⁾. Lembra ainda Muchembled que a imposição de uma nova ordem moral levou a reações contrastadas. Os diferentes grupos sociais aos quais ela se

(8) Sobre esta questão, ver Jean Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*.

(9) *L'invention de l'homme moderne*, p.141.

(10) Empresto esta expressão à obra brilhante de Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*.

(11) Robert Muchembled, *Op.Cit.*, p.154.

impôs não a assimilavam de uma mesma maneira. Todos desenvolveram formas de resistência individuais, traduzidas por duplos padrões morais de comportamento, antes de mergulhar mais claramente na culpabilização produtora de auto-recalques ⁽¹²⁾. A recorrência destes duplos padrões de comportamento como mecanismo de resistência à adaptação ao projeto adestrador foi uma constante entre nossas mulheres, explícitos que estão na documentação dos séculos XVII e XVIII.

Comportamentos derivados desta dupla moral, fruto do projeto de normatização que se instalava na Colônia, já haviam despertado a atenção das autoridades civis. Nos primeiros anos formativos da Colônia, vê-se a necessidade de adaptar princípios legais e imperativos econômicos a interesses particulares, incompreensíveis para os representantes do poder metropolitano. Os planos de desenvolvimento e de expansão evangélica esboroavam-se, portanto, diante das excusas possibilidades materiais e das debilidades humanas. Em 1766, o Morgado de Mateus percebia que a peculiar situação econômica da capitania de São Paulo era, em muito, o suporte para desvios de toda a ordem, e queixava-se, amargo, que a dispersão populacional incentivada pelo recrutamento e pela estagnação material tinha desastroso resultado sobre os habitantes. Os "sítios volantes", nos quais estava instalada a maioria da

(12) *Ibid.*, p.142.

população, dispersava, mais do que "as gentes", os mores; esta forma de morar e viver, segundo o governador geral,

não permitia a devida civilidade nem a necessária doutrina espiritual de que procede que esquecidos os homens das obrigações com que nasceram, seguem a desordem natural de seu costume, uns adormecendo-se nos vícios, outros cometendo execrands delitos de que todos os dias se ouvem tristes notícias ⁽¹³⁾.

A admoestação generalizada, tomando como infratores homens e mulheres, ressaltava a importância do matrimônio como fator de saneamento econômico e social e ordenamento moderno da Colônia.

A dupla moral, forma de resistência e adaptação ao Novo Mundo, na mentalidade dos colonos, obrigava, ainda no final do século XVIII, Melo Castro e Mendonça a enfatizar que "todos os meios próprios para facilitar os casamentos também o serão para promover o povoamento" ⁽¹⁴⁾. O povoamento, desejado e instado pelas autoridades civis, significava reprodução ordenada

O homem deixado a si mesmo, infelizmente abusa de sua razão, aplicando-se em dono próprio e da sua espécie o que só deverá contribuir para a propagação ou aumento dela. Daí, a necessidade de dar regras e prescrever um sistema adequado a perceber estes fins ⁽¹⁵⁾.

(13) *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, vol.23, p.253.

(14) Antonio Manoel de Melo Castro e Mendonça. 'Memória econômica-política', *Anais do Museu Paulista*, vol.XV, p.98.

(15) *Ibid.*, pp.93-4.

Se o discurso do Estado Português preocupava-se com os vazios demográficos, a dispersão populacional e o relaxamento de costumes, a Igreja recortava com destreza, no universo das infrações recorrentes em colônias, aquelas cometidas por mulheres, dando início à construção da boa-e-santa-mãe. Ao elencar os defeitos e denegrir comportamentos considerados inadequados ela deixava aflorar o único aceitável, louvável e útil: o da santa-mãezinha.

O discurso eclesiástico sobre a imposição do matrimônio caminhou *pari-passu* com a construção da mãe. Portanto, ao invés de apenas louvar as benesses do matrimônio, a Igreja atacava especificamente a mulher não enquadrada. Sua luta contra o concubinato teve como alvo preferido a mulher solteira, a amancebada e a adúltera, recorrendo a uma tradição misógina que desde o Eclesiastes e os textos patológicos confundiam mulher e pecado.

A. A mulher errada

Em São Paulo, 1719, D. José de Barros Alarcão, ao condenar "gravíssimos danos (...) cuja continuação pecaminosa mais tarde ou mais cedo, enfada e aborrece", debitava-os a "concubinas de tão baixa e inferior condição que mais parece artificiosa invenção do demônio" (16). Esta mulher, não sendo casada, embora

(16) A.C.M.S.P., Pastorais, 2-2-27.

muito útil para as iguarias de que só gosta o concubinário e para o governo de sua casa, não seja fácil achar outra (...) com igual préstimo, há de ser obrigado a lançá-la fora.

Em 1732 é a vez de D.Alexandre Marques avisar às mulheres que "estivessem ausentes de seus consortes" que não fossem à Igreja e nem circulassem nas ruas "sem lhe mostrarem lisensas deles ou de sua Ilma" ⁽¹⁷⁾. Este bispo visitador não apenas chamava atenção das mulheres que viviam sós, como pedia cuidados em relação aos casais que chegavam às vilas do interior e "vinham de novo a esta freguesia sem lhe constar primeiro de sua postura e estado", se seriam "censurados, ou são pessoas de boa ou má vida". Para pessoas de vida duvidosa, a Igreja reservava sermões exemplares, espécie de exemplo a seguir, modelo de comportamento ou de virtude, que, remanescentes da retórica antiga e da apologética cristã, funcionavam como fenômenos culturais de massa. Nesta linha pregava Angelo Sequeira em 1754, denunciando

como nesta corte, no ano de 1748, se achou na freguesia de São Paulo aquele desgraçado compadre abraçado com a comadre, e ambos mortos e denegridos, sepultados no Inferno ⁽¹⁸⁾.

O adestramento de mulheres no interior do casamento fazia-se não apenas pela pregação sistemática em favor do matrimônio e contra os "ilícitos tratos", mas

(17) A.C.M.S.P., Pastorais, 2-3-26.

(18) Angelo Siqueira, *Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa*, p.105.

também pela exigência de uma certa compostura, de uma atitude que devia vigorar no mais da vida social. Elas deviam, como indica uma pastoral de D. Antonio de Toledo Lara, comissário da Bula da Santa Cruzada em 1773, manter-se longe dos homens que se "punham de propósito nos adros e portas das igrejas com intento requestar as pessoas do sexo feminino" (19). Proibia este mesmo comissário que à igreja fosse

nenhuma mulher de saia tão alta que se lhes aparecessem os artelhos dos pés, à maneira de degraus de sepulcro, aparecendo a mais interior, nova moda que com escândalo de toda a modéstia e honestidade tem introduzido o demônio.

Frei Manoel Bernardes recomendava que, em público, se devia evitar

toda a singularidade, todo o fazer gestos com a cara ou ações com as mãos, ou dar suspiros; porque se há de estar com uma humildade igual ainda nos afectos de gozo como nos de compunção (20).

A fim de corresponder ao padrão paulino - caladas e sofridas - era preciso que nenhuma aparência sensualizada confundisse a mulher normatizada com a outra, luxuriosa, e porque luxuriosa, tentadora e perigosa. A conjunção entre a mulher bela e desobediente aos ditames da Igreja alimentava o mito daquela dissimuladora, encarnada na vida prática por aquela que não havia contraído aliança sacramentada.

(19) A.C.M.S.P., Pastorais, 2-3-26.

(20) *Armas da castidade; tratado espiritual*, p.52.

As irmandades paulistas refletiam os objetivos da Igreja ao incluir entre os seus compromissos um capítulo pedindo para que se investigasse "com cuidado (...) de que modo vivem as irmãs", e se seriam "honestas" ⁽²¹⁾. Um pouco mais adiante, em 1798, o bispo Azeredo Coutinho, sob os fumos da Ilustração, traçava com maior clareza o rascunho da situação que a Igreja antevia para as mulheres:

Aqueles que não conhecem o grande influxo que as mulheres têm no bem ou no mal das sociedades, parece até que nem querem que elas tenham alguma educação; mas isto é um engano, é um erro que traz o princípio da ignorância. As mulheres ainda que se não destinam para fazer a guerra, nem para ocupar o ministério das coisas sagradas, não têm contudo ocupações menos importantes, ao público. Elas têm uma casa que governar, marido que fazer feliz e filhos que educar na virtude; os homens que têm toda a autoridade no Público não podem por si mesmos estabelecer nas suas famílias algum bem efetivo se as mulheres não os ajudam a executar; nem jamais poderão eles esperar vida tranqüila em suas casas, se a estreita sociedade do matrimônio se tornar amargura; elas, pelos deveres que lhes são próprios, fazem o fundamento da humana sociedade e são metade do gênero humano igualmente destinadas para a vida eterna e temporal, e por isso dignas do igual cuidado de uma sã instrução em que muito se interessa o bem público ⁽²²⁾.

A preocupação do bispo ecoava falas bem anteriores nascidas do Humanismo. Thomas Morus, Erasmo de Rotterdam e Juan Luis Vives concordavam unanimemente que a boa educação de uma mulher justificava-se na boa educação dos filhos. Apenas entendiam como "educação" traços como a castidade, a

(21) A.C.M.S.P., Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, 1-3-8, cap.24.

(22) José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, *Estatutos do Recolhimento de N.Sra. da Glória do lugar de Boa Vista de Pernambuco*, p.2, os grifos são meus.

obediência, a docilidade, a piedade religiosa e o cuidado com livros perigosos, sobretudo romances. As galas, os enfeites, a chamada "mulheril vaidade" corria o risco de confundir a bem casada com aquela outra que fazia comércio dos seus atributos físicos. A remissão da mulher estava, pois, na maternidade, e tal noção, embutida no rigor contra-reformista, é que se tentou fazer cruzar o Atlântico, acentuando o ideal materno como o único exemplo de educação e de difusão de bons costumes.

O confessionário era outro meio de controle eficaz dos comportamentos femininos. Instrumento de controle de intenções, como bem lembra Lana Gama Lima, e espaço de um "discurso de exclusão que nomeia a virtude e o vício, separando o bom e o mau, sem deixar espaço para o diferente" ⁽²³⁾, era também uma forma de inculcar modelos de comportamento através dos representantes do clero e dos símbolos da fé. Desde Bernardo de Nantes, que, em 1636, perguntava às mulheres indígenas "Deixaste o amor a vosso marido? Haveis feito adultério com outro?" ⁽²⁴⁾ até Manuel de Arceniaga, em 1794, a preocupação era a de burilar modelos de comportamento mas também "se deixar o exame das mulheres sobre o que mais em que podem pecar para não abrir os olhos aos que os tem fechados". Em seu *Método de confession general*, Arceniaga admoestava

(23) Lana Lage da Gama Lima, 'Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade', em Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade no Brasil*, p.79.

(24) Bernardo de Nantes, *Op.Cit.*, p.140.

as mulheres profanas que se apresentam nas ruas, nos passeios com trajes demasiadamente superfluos e mesmo indecentes, e desonestos. Se uma mulher bem parecida incita muitas vezes chamas impuras no coração de quem a olha, que acontecerá quando se as vêem com todo o adorno e compostura que foi inventada pela vaidade e a desordem de suas cabeças?

E ainda indagava scandalizado

E se a isto se junta a nudez dos peitos, ou só aparentam cobri-los com uma rede tão fina que serve de laço, quem negará que esta falta de recato é de natureza incentivo à luxúria e portanto, pecado mortal? (25)

A Igreja também aproveitava do papel do homem no interior do matrimônio para agudizar seu controle sobre as mulheres, e sugeria:

deve o marido como cabeça que é da mulher, cuidar que esta cumpra os encargos da profissão cristã, que guarde promessa feita a Deus no batismo, de renunciar às pompas do mundo (26).

A retórica da Igreja não exprimia tão somente um profundo desagrado em relação às práticas femininas, exprimia também um arcaico sentimento de misoginia. A difusão de uma ideologia repressiva, repleta de fobias que se divulgava graças à recém-descoberta imprensa, somada à atuação das reformas religiosas e do Concílio de Trento, desejosa de mais austeridade de costumes, fez do século XVII

(25) Manoel Arceniaga, *Metodo practico de hacer frutuosamente confession general*, p.409.

(26) *Ibid.*, p.310.

a idade de ouro da execração eclesiástica contra o sexo feminino. Falas como a de Pe. Antonio da Silva, em 1763, sublinhavam a culpabilização das mulheres e os mecanismos de repressão que se lhes tentava impor.

... a mulher nunca olha se não para seus gosto e para o seu apetite, não repara nas obrigações que tem, não considera que lhe pode vir; se Eva reparara no preceito que Deus lhe tinha posto, considerara na pena que incorria havia de zombar da serpente, porém como o Demônio lhe conheceu a condição logo venceu. Notável é na verdade a fragilidade deste gênero para conseguir o que deseja, em nada repara, tudo atropela, tudo facilita, nem os preceitos o obrigam, nem os temores o acovardam, nem as sinetas o persuadem (...) O certo é que vivemos muito enganados; todos dissemos que as mulheres são muito coitadas, são muito medrosas; não há no mundo, quem tenha menos medo para o mal do que as mulheres <e>.

A mulher, assim diabolizada, confundia-se com o mal, o pecado e a traição, tudo aquilo enfim que ameaçava os homens ou o projeto normatizador da Igreja e do Estado Modernos.

É tão forçoso pelas traças da mulher o engano, que até o Demônio se vale delas para o que quer fazer; não é mais sábio para maquinar intenções do que a mulher advertida para fingir indústrias; o que não confia de si, só fia da mulher o Demônio, tudo isto é verdade que no paraíso sucedeu e ainda hoje no mundo se lamenta <ee>.

(27) Antonio da Silva, *Sermões das tardes de domingos da Quaresma pregados na matriz do Arrecife de Pernambuco no ano de 1763*, pp.14-5.

(28) *Ibid.*, p.39.

E para concluir: "... como o intento do Demônio é fazer na terra todo o mal que pode, por isto conserva as mulheres, porque elas são de todo o mal o instrumento" (29).

Não apenas a Igreja estava interessada em adestrar a mulher, mas seus esforço iam ao encontro das perspectivas da sociedade androcêntrica que herdamos de ultramar. A mentalidade de controlar a mulher pela força e pela violência, como pelo exercício do *pater-families*, começava então a ser substituída por formas mais sutis de dominação. Os homens das letras do Período Colonial foram os emissores de um discurso crítico sobre os destemperos femininos, cuja intenção era valorizar as ditas honestas, obedientes e recolhidas. As admoestações, aparentemente dirigidas a um público misto, terminavam por circunscrever no mau exemplo exclusivamente a mulher.

Nuno Marques Pereira (1652-1731), no seu *Peregrino da América*, depois de criticar o pecado que se consumava pelo olhar ("tenha os olhos cautos e faça concerto com eles de não olhar o que não é lícito desejar" (30)) admoestava o ouvir: "E que vós direis de ouvir músicas profanas? Músicas profanas e palavras desonestas são a mesma cousa..." E narra um exemplo:

E foi o caso que estando uma noite na cidade da Bahia ouvi ir cantando pela rua uma voz e tanto que punha fim a copla, dizia, como que por apoio a cantiga, Oh Diabo! E fazendo eu reparo em palavra

(29) *Ibid.*, p.45.

(30) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, p.209.

tão indecente de se proferir me disseram que não havia negra, nem mulata, nem mulher dama que não o cantasse por ser moda nova que se usava (31).

Ecoando os princípios das Reformas Religiosas, misto de realismo e situações alegóricas, as parábolas barrocas do Peregrino contavam, entre outros, o "lastimoso caso de certo eclesiástico desta América" que, ao assistir uma festa, de um balcão, com sua concubina, morrem ambos pela explosão inesperada de barris de pólvora. Não só as concubinadas são tragicamente punidas nos seus contos moralistas, mas também, e sobretudo, as adúlteras:

Havia uma mulher casada que tinha o marido fora de casa e na confiança de que não viria tão depressa recolheu nela a um homem com quem tinha amizade ilícita. A este tempo lhe bateu o marido à porta,

e não lhe restou alternativa que pular pela janela do alto sobrado em que morava, caindo "de sorte que logo ali ficou morta" (32).

As parábolas desta espécie de catequese popular, que se fazia através de "causos" exemplares, e a difundida noção de fragilidade feminina prestavam-se ao entretecer de imagens sobre o pecado, o mal e o demônio, que tornavam a mulher alvo de maior discriminação. Infrações femininas, portanto, deviam ser combatidas como na "Antiga Saxônia", recomendava o mesmo Marques Pereira:

(31) *Ibid.*, p.40.

(32) *Ibid.*, p.102.

um, era obrigar a adúltera a enforcar-se por suas próprias mãos e debaixo lhe punham fogo, e sob as cinzas da miserável enforcavam também o adúltero. Outro, era levar a adúltera a açoitá-la pelas ruas, aldeias e lugares circunvizinhos, e os verdugos eram todos mulheres que se quisessem mostrar honradas e zelosas e as quais saindo, umas de uma parte e outras de outra, a iam açoitando com varas e retalhando-lhe o vestido até a cintura, e assim a maltratavam e deixavam morta (33).

Para evitar toda a sorte de tentações e "desordens, a mulher estaria obrigada a obedecer seu marido por preceito Divino", e acrescentava que no Direito Civil achava-se escrito que "nem os cabelos da cabeça pode cortar sem licença e autoridade do marido" (34).

Como se não bastassem a obediência e observância ao marido, outros conselhos se seguiam no sentido de domesticar a potencial pecadora.

Fujam de todo o trato de conversações de homens e de lhes aparecer, ainda que sejam parentes (...) de ter trato ou familiaridade com pessoas eclesiásticas, porque suposto sejam comparados com anjos tem sucedido, muitas vezes, pelo caminho da virtude, entrarem na estrada da maldade (...) De nenhum modo aceitem dádivas, sem causa muito urgente, de homem nenhum (...) Também devem ser muito honestas no vestir, porque as galas desonestas estão indicando corpo lascivo. E por isso se diz: Não há coisa que menos cheire do que corpo muito vestido (35).

Além de submeter-se às regras morais, deviam as mulheres se deixar aprisionar numa carapaça de aparências, na qual o

(33) *Ibid.*, p.299.

(34) *Ibid.*, p.150.

(35) *Ibid.*, p.299.

vestir, o olhar, o rescender, seriam indicativos de bom ou de mal comportamento.

As histórias do *Peregrino* estariam em perfeita sintonia com as realidades coloniais, se não fossem os catastróficos finais que ele arranjava para as suas protagonistas. Adultérios e amasiamentos preparavam, via de regra, um abandono de lar ou uma fuga com resultados bem diversos, nos processos eclesiásticos, daqueles pintados na pregação moralizante. Vimos como, na Capitania de São Paulo, mulheres como Maria Godoy e Ana Correa optavam por outros companheiros que não o cônjuge, a despeito da pressão que este fizesse. No requerimento de Bento de Santa Cruz, ele confessava sua impotência diante do "affair" amoroso de sua mulher, Leonor Caetana de Andrade, malgrado procurar

como à sua honra competia, todos os meios de atalhar a comunicação e entrada de um sujeito em sua casa, tendo notícia que as doces e amorosas admoestações de um marido em nada aproveitavam... (34).

Tais práticas femininas por certo confirmavam as necessidades de pregação moralista, só que, nesta prédica, os finais razoavelmente arranjados pelos amantes eram substituídos por castigos divinos, penas terrestres e uma brutal culpabilidade, que devia ser tão difundida quanto a própria narrativa do erro. O sentimento de culpa devia, pois, amalgamar-se à imagem da infração.

Houve muitas, disparava o *Peregrino*, que pela grande dor e penitência que de seus pecados fizeram, foram perdoadas. A Madalena cheia de vícios contra a castidade e com nome de pecadora pública, teve dor de seus pecados, foi perdoada e tão grande Santa... Santa Maria Egipciaca também foi perdoada pela penitência que fez no deserto. Além de muitas outras pecadoras de cujos exemplos de penitência, estão os livros cheios (37).

O céu estava então aberto a todas as mancebas, adúlteras, prostitutas e concubinadas que se dispusessem, pela penitência e pelo casamento, a domesticarem-se.

Padecimentos ideais, no entender do *Peregrino*, capazes de amenizar a existência pecaminosa das mulheres, eram aqueles de Santa Sidentina que sofrera

trinta e oito anos gravíssimas enfermidades, com grandes dores, sem poder dormir, comer, nem levantar-se, nem virar-se e era pobre e só e desamparada; e das entranhas lhe caíam tantos e tão terríveis bichos que não se podia ver, sem espanto, e tudo parecia regalos do céu.

Espécie de morte em vida a preparar a salvação, a imaginação barroca do autor não economiza morbidez ao descrever outro exemplo de abnegação:

Santa Synclética (...) que tinha as entranhas podres e os olhos carcomidos, e em lugar do cuspinho, cuspiam e escarrava pedacinhos de bofes desfeitos e derretidos com os fogos que a abraçavam (...) e ela tudo sofria com alegria e desejava padecer mais por amor de Deus... (38)

(37) Nuno Marques Pereira, *Op.Cit.*, p.199.

(38) *Ibid.*, p.328.

No momento em que se impõe uma pedagogia do medo à cristandade ocidental, e que os piores pecados são cometidos com e através do corpo, fazia-se necessário desfigurar a carne até a repugnância, para só então absolvê-la de seus excessos.

B. Abusos e culpas

Se pregadores e moralistas na Colônia agitavam-se em torno de uma potencial Galatéia, que deveria nascer em forma de mãe perfeita e esposa ideal, é preciso lembrar que não estavam sozinhos nem isolados nesta empreitada. A Europa do Antigo Regime havia sido inundada por uma onda, que como bem demonstrou Pierre Darmon, procurava intimidar a mulher a recolher-se no interior da vida doméstica para melhor controlá-la ⁽³⁹⁾. Na Metrópole, o desejo de amestrar a mulher aparecia sob a forma de opúsculos que circulavam nas feiras públicas e nos salões letrados em favor, por exemplo, "da reformation dos abusos das mulheres" ⁽⁴⁰⁾. Comparando a Antiga Roma à Lisboa "da moda", o autor anônimo se dava ao trabalho de arrolar oitenta e quatro "culpas" para as mulheres, denunciando o total imobilismo que se esperava dos gestos, sentimentos e práticas femininas. A cada "culpa" arrolada correspondia uma "condenação", e o que se percebe mais além da taxinomia de hábitos proibidos é a descrição

(39) *Mythologie de la femme dans l'ancienne France*, p.36.

(40) B.N.L., Nova Pragmática Opia, Reservados 1351, cat.27.

dos cenários, circunstâncias e companhias em que as mulheres viviam as suas transgressões. No capítulo intitulado 'Do abuso que praticam as mães com as filhas' encontram-se culpas como:

deixá-las ir às visitas sem a sua companhia. Permitir-lhes confianças com homens a título de parentes. Levá-las à comédia. Gabar homem de discreto, gentil ou rico na sua presença. Consentir-lhe a lição de livros amatórios como novelas;

até uma esdrúxula culpa de "consentir-lhes que pessoalmente dêem esmolas a mendigos". No "estado de solteira", vedado lhes era "empenhar algum santo, para que alguém lhes queira fazer bem. Fazer romaria sem mais devoção que o fim de casar", ou numa caricatura de solteirona empedernida, "ser velha, trajar como moça e negar a idade".

As culpas formam uma espécie de roteiro do dia-a-dia das mulheres jovens e velhas, casadas ou não; ficam aí registrados seus hábitos, crenças, interesses e representações. Ficar à janela, cantar músicas populares, comentar sobre seus pretendentes, as vivências femininas são todas motivo de chacota ou reclamação. No terceiro capítulo dedicado às casadas, o inventário de culpas é longo e só perde para aquele que maldiz "as mulheres em comum". Nele percebem-se claramente as demandas que visam isolar a mulher no interior da vida doméstica, onde a prole e o trabalho dela decorrente fossem a razão mesma de se existir um "estado de casada".

"Ir a banhos e fazer muitos remédios para ter filhos" bem como "criar os filhos por amas" era culpa das mais perseguidas. A procriação devia ser coisa natural, posto que a mulher é naturalmente mãe, sendo o assunto portanto interditado a quem quer que não pertencesse à órbita familiar. Por isto mesmo, culpa também era "crer no que dizem umas certas Madres fulanas. Condenava-se o "querer senhorear o marido", o "gabar algum homem" diante dele, o "ter amizade ou trato com mulheres de má reputação", o "deixar o governo da casa para ir a divertimentos vãos". Todas as culpas são úteis no sentido de erigir o "marido" como único elo de ligação com o mundo exterior, e de que a ele se preste obediência e subordinação a fim de evitar os tropeços pelos quais passavam as concubinas e mancebas coloniais. Não sabemos o quão longe estariam as mulheres na Colônia das ditas culpas das "mulheres em comum", quando o que se proibiam eram vaidades femininas que por certo cruzaram o oceano. Admoestações por

estar à janela cheia de bisuntos, levantar os fatos quando não há lamas, levantar a voz entoando falsete, por ostentar melindre, tingir o sobrolho com certo ingrediente e fazer o mesmo à cara com tintas brancas e vermelhas, trazer boas meias e fingir um descuido para as mostrar, rir de manso por esconder a podridão, ou falta de dentes e comer mal, para vestir bem

estavam, em outras palavras, na fala de pregadores coloniais como D. Antonio de Toledo ⁽⁴¹⁾, que proibia às mulheres

(41) A.C.M.S.P., Pastoral, 10-2-10.

mostrarem a ponta dos pés nas igrejas; ou do confessor Manoel de Arceniaga que vituperava contra os "adornos provocativos da mulher bem parecida" (42), a quem se juntava o Fe. Azpicuelta Navarro para queixar-se das "janeleiras" (43).

Um outro opúsculo sobre a 'Devoção das mulheres da moda na Igreja e o modo com que nunca ouvem missa' (44) revela também a emigração de práticas da sociabilidade feminina então bem difundidas, assim como o desejo da sociedade androcêntrica de corrigi-las pela ironia e a caricatura. A crítica aos hábitos das mulheres e a afirmação de um modelo ideal para estes seres inadequados andavam juntas além-mar e aqui... A mãe, retratada como tagarela e desmiolada, chama a filha: "Vamos menina; veste-se depressa que estão tocando a Missa das Almas em Santa Julia (...) vamos aviando enquanto teu pai está em casa, que fique com o menino..." E ao marido: "Adeus Bernardo, tem cuidado no menino não chore; se chorar ali fica um ovo e então faze-lhe com açúcar para ir chuchando..." Rápido "flash" de um mundo às avessas, a mulher subvertia a natureza da autoridade e rejeitava o simbolismo sexual que a manteria presa à casa, ao fogão e ao berço (45). A igreja e a missa são o

(42) *Op. Cit.*, p. 612.

(43) *Manual de confesores y penitentes que contiene todas las deudas que en las confesiones suelen ocurrir de los periodos, absoluciones, restitutiones, censuras, irregularidades*, p. 53.

(44) B.N.L., Reservados 1351, cat. 22.

(45) Veja-se sobre a subversão feminina Nathalie Z. Davis 'La chevauchée des femmes', em *Les cultures du peuple*, pp. 210-250.

pretexto para minar o peso das tarefas domésticas, mas reforçam aos olhares masculinos o esteriótipo das "mulheres que vão à igreja e nunca ouvem missa". O encontro com as amigas durante o ofício, apesar da descrição trocista do autor, revela o espaço de confidências e queixas em que se constituía a igreja, permitindo que as mulheres cerrassem laços de comadrio e solidariedade, nesta que era uma das oportunidades raras da vida social:

Mãe: lá ficou ele agora em casa com o pequeno. Olhe senhora, não sei que lhe diga! O gênio é cada vez maior; custa-me a levá-lo que só Deus sabe; e o mais é aquele negro vício do jogo que isto é causa de nunca em casa haver quietação. Uma noite destas veio ele, (Pelo sinal da Santa Cruz). Menina benze-te que lá virou o Evangelho (para a filha). Mas como ia contando, uma noite destas veio ele, minha rica mana, tão arrenegado! Ele não tinha me deixado ficar dinheiro para a ceia, se não quando Deus nos quer ajudar, minha senhora, que lhe desse eu de ceiar alguma coisa; veja agora, minha vida, uma mulher que está ganhando pelo ponto de sua agulha para vestir.

Em colônias, a igreja também se constituía no espaço por excelência onde a sociabilidade feminina tinha vazão. As queixas de maridos ociosos, beberrões, negligentes, deviam pontuar os sermões solitários e isolados, enquanto abaixo do púlpito, a bulha das tagarelas era motivo para D. Miguel Dias Ferreira reclamar em São Paulo, "principalmente às mulheres que são no vício de falarem em voz alta na igreja as mais culpadas", recomendava ele "a quietação e o silêncio com que devem estar no templo

de Deus e principalmente à missa" (46). Por seu turno, Frei Francisco Xavier, além de reprimir o "excesso cuja maldade a altura destes altos ecos", impunha condenações pecuniárias às faladeiras, multando em 80 réis a mulatas, negras e brancas (47).

Amigas e comadres, mas sobretudo mães e filhas, nas igrejas ou praticando "abusos e culpas", são uma coisa só: mulheres. Suas conivências e práticas transgressivas, retratadas em opúsculos populares, repetiam-se cá na Colônia; mas também prédicas idealizadas sobre o comportamento da mulher cruzavam o Atlântico e vinham embebedar o discurso de moralistas coloniais. Apesar da dependência referencial de outras culturas européias, sobretudo a partir do século XVII, quando Portugal passa a categoria de nação periférica no Velho Continente, a produção de falas misóginas sobre a mulher não se altera, ecoando atemporalmente a misoginia ranzinza de um abade Drouet de Maupertuis. Desnudando, então, uma aversão e um desprezo que não tinham mais fronteiras, nem geográficas, nem sociais, o olhar abespinhado sobre as mulheres tornava-se mais crítico ao defrontar com contingentes femininos de múltipla origem racial e escassamente submetidos às noções morais cristãs, ou ao adestramento proposto pelo Concílio de Trento. Terra de mancebas, concubinas e prostitutas, de

(46) A.C.M.S.P., Pastoral, 2-2-27.

(47) A.C.M.S.P., Pastoral, 10-2-18.

mães-solteiras e mulheres sós, inspirava os pregadores a verem em cada mulher uma Eva... em cada árvore, uma serpente:

Eva tanto que ouviu a serpente lhe louvara a natureza, lhe engradecera a liberdade, lhe dissera que não havia de morrer, que havia de ser como Deus, elevada em desvanecimentos, considerando-se já uma divindade, lança mão ao pomo... Esta foi a terceira ignorância do primeiro homem; se ele conhecera em Eva a condição de mulheres, não havia de seguir o seu conselho. Nenhum conselho deram as mulheres que não fosse para ruínas...⁽⁴⁸⁾

Trocas especulares entre Metrópole e Colônia para forjar um papel ideal para as mulheres aparecem dos catecismos jesuíticos aos textos nascidos da Ilustração Portuguesa. O brasileiro Feliciano Joaquim de Souza Nunes, em seus *Discursos políticos morais* de 1758, reverberava as mesmas teimosas críticas sobre a mulher, as quais D.Francisco Manoel de Melo havia escrito cem anos antes na sua *Carta de Guia de Casados*. "Na verdade, as qualidades exigidas para a boa esposa - virtude, honestidade, honra e discrição - se confundem com a noção de recato, referindo-se a uma postura de negação diante da sexualidade", diz Lana G.Lima⁽⁴⁹⁾. Mas também de negação da identidade.

A estas mulheres, portanto, era necessário lembrar culpas produtoras de auto-recalques, incentivar a interiorização de seus papéis e a digestão de suas obrigações:

(48) Pe. Antonio Silva, *Op.Cit.*, p.16.

(49) 'A boa esposa a mulher entendida', em Lana Lage da Gama Lima(org.), *Mulheres, adúlteros e padres*, p.11-31, p.23.

A senhora prudente deve, ter sempre presente as suas obrigações, e dispor-se a cumprir com elas em serviço de Deus, e agradar o seu marido o qual há de contentar, obedecer e comprazer em tudo o que não for contrário ao que manda Nosso Senhor...

O marido tornava-se uma espécie de porta-voz das demandas de adestramento propostas pela Igreja, além de ser motivo de um sutil processo de culpabilização, pois em torno dele se montava uma estratégia de gratidão escravizante:

As senhoras casadas, devem quando virem os seus maridos aflitos, servi-los e consolá-los com maior cuidado, trabalhando em seu remédio e consolo, mostrando-se agradecidas ao muito que eles trabalham para sustentá-las... (50)

Arceniaga, por seu turno, sublinhava esta que foi a pedra de toque para a domesticação da mulher

A mulher deve estar sujeita a seu marido, deve reverenciar-lhe, querer-lhe e obsequiar-lhe (...) não deve fazer coisa alguma sem seu conselho. Seu principal cuidado deve ser instruir e educar a seus filhos cristãmente, cuidar com diligência das coisas de casa, não sair dela sem necessidade e sem permissão de seu marido, cujo amor deve ser superior a todos, depois de Deus (51).

A fabricação da "santa" foi resultado da percepção que tiveram a Igreja e o Estado Modernos, da influência salutar ou perniciosa da mulher, na família e na sociedade. Fénelon, em 1687, atribuía a má educação dos homens e suas

(50) B.N.L., Instruções às senhoras casadas para viverem em paz e quietação com seus maridos, Reservados 4290 P.

(51) Manoel Arceniaga, *Op.Cit.*, p.203.

desordens ao exemplo que teriam recebido em casa. Não poderia haver boa educação se as mulheres, e sobretudo as mães, não se educassem. O seu papel jamais poderia ser negligenciado. A mulher fora então a única responsável pela criação dos filhos, até a entronização do pai como rei da família, o que se deu, segundo Robert Muchembled, no século XVIII.

O isolamento desta mulher, desta mãe e desta que deveria tornar-se "santa" no interior do lar engendrou mecanismos de resistência a esta situação, mas também uma certa confusão de papéis. Fazer filhos, tê-los e criá-los tornou-se um poder. Mas a maternidade e a 'feminilidade acabaram por sofrer um processo de imantação. A mãe passou a ser uma auxiliar do sacerdote e uma representante da legislação. Devota, obediente, dessexualizada e destituída de paixões, nos faz pensar em quantas mulheres teriam de fato se sentido mulher, sob esta norma.

A fabricação de imagem de uma mulher ideal, sonhada e desejada acabou por sobrepor-se a histórias de vidas femininas complexas, confusas, perpassadas de paixões e preconceitos. Importante é que um rótulo moral mascarava desigualdades raciais, sociais e econômicas, e a implantação do projeto de mãe ideal fazia-se a serviço de um padrão cultural que procurava integrar todas as mulheres às necessidades específicas de modernas instituições de poder, como o Estado e a Igreja.

Malgrado uma linhagem de antigas produções literárias em favor de um papel para a mulher no interior do matrimônio, tal como a *Perfeita casada* de João de Barros (1583), ou o *Espelho dos casados* de Diogo de Fajiva Andrade (1630), a *Carta de guia de casados* do já mencionado Francisco Manoel de Melo, serão, efetivamente, os séculos XVII e XVIII os momentos de conclusão de um projeto normativo para a mulher. A "santa-mãezinha" surgia então para transmitir às suas filhas, que por sua vez transmitiriam às próximas gerações, que o casamento devia ser uma falsa relação igualitária, no interior da qual a vida era resignação e constrangimento, e cujo equilíbrio repousava na dominação do homem e na submissão livremente consentida da mulher.

Capítulo 2

O matrimônio como forma de adestramento

...Inventam ações para dar a conhecer huns e outros o depravado dos seus afetos; gastam horas sem admitir mais pensamentos, que de torpíssimas desonestidades; ali começam a acender-se fogos que duram, muitas vezes, todo o tempo da vida...⁽¹⁾

A. O amor demasiado e o amor domesticado

Com penosa lentidão, nos séculos XVI, XVII e XVIII o casamento erigia-se na Colônia por razões de Estado, pela necessidade de povoamento das capitanias e por questões de segurança e controle social. Na forma como fora imposto às populações, fazia lembrar a ética loquaz da Reforma Católica, cujo discurso fomentava a incubação de uma moral conjugal sóbria e vigilante.

Sermões e pastorais exaltando o sacramento do matrimônio serviam tanto para justificar a instalação de um aparelho burocrático e afirmar o poder da Igreja no Novo

(1) Frei Manoel de Deus, *Católico no templo, exemplar e devoto*, p.78.

Mundo, quanto exatamente para difundir as benesses desta falsa relação igualitária, no interior da qual o equilíbrio residia na dominação masculina e na consentida submissão feminina.

No jogo entre as realidades ultramarinas e os desejos da Igreja, a mulher, no papel de santa-mãezinha, ganhava gradativamente a função de agente dos projetos do Estado e da Igreja dentro da família e do "fogo" doméstico. Daí a sua força e a ambigüidade de sua condição. Imersa numa situação específica, decorrente do processo de colonização da Terra de Santa Cruz, a mulher como mantenedora, guardiã e gestora da maioria dos lares coloniais acabava por responsabilizar-se pela interiorização dos valores tridentinos. Se demandas da Igreja havia, no sentido de valorizar a família e o casamento, é preciso sublinhar que tais demandas atendiam às necessidades das mulheres no singular cotidiano colonial. À frente de seus "fogos", a grande maioria de mulheres que viviam em "tratos ilícitos", com filhos e companheiros ausentes, tornara-se o solo fecundo onde a idéia da estabilidade proposta pelo casamento podia florescer.

Mas a interiorização do matrimônio entre estas mulheres não se fez sem acompanhar-se de um procedimento específico. Era preciso "portar-se" como casada. Tais procedimentos refletiam também sentimentos que deviam ser inoculados, e foi assim que, no interior do casamento cristão, o papel que antes era puramente fisiológico e

psicológico começava a ser esmerilhado. "Ser mãe" passou a significar "ser casada", "ser boa esposa", "humilde, obediente e devotada". A transformação da mulher que vivia em "tratos ilícitos" em "mãe ideal" fazia-se por um eficaz adestramento digerido no cotidiano e consolidado no correr do tempo. Mas, além de tentar inocular os comportamentos, os gestos, as aparências externas que ajudavam a fabricar "as santas", seria necessário interiorizar os afetos correspondentes a tais posturas. Específicos, quase únicos, seriam, portanto, os sentimentos vivenciados por tais "santas" em relação aos seus maridos e por tais "mães" em relação aos seus filhos, como mostrarei mais adiante.

O processo de desbastamento da identidade feminina, identidade que antes apresentava-se entretecida numa gama múltipla de funções - era-se simultaneamente a mãe dos filhos ilegítimos de seu marido, a companheira de um bigamo, a manceba do padre, a concubina de um primo casado - , passava a introjetar-se apenas nas relações conjugais. E o discurso sobre o amor conjugal tornou-se, assim, um dos instrumentos de ação da Igreja para a normatização das populações femininas.

Vale a pena observar que, ao contrário do que aconteceu na França ou na Inglaterra, onde a história dos sentimentos se fez com exuberância e esteve, a partir da segunda metade do século XVIII, articulada com a emergência do amor romântico e da família burguesa ⁽²⁾, em colônias os

(2) Sobre o assunto família e emergência de sentimentos em relação à mesma, existem alguns estudos clássicos que

sentimentos pareciam ligados a sociabilidades tradicionais. Nossas referências amorosas não figuravam saídas de um quadro de William Hogarth, onde casais enlaçados contemplam ternamente os filhos brincando em frente à lareira; aqui, os sentimentos ⁽²⁾ como que exudavam da comunidade: as casas eram invadidas pelo olhar dos vizinhos, a fala das comadres, os gritos das crianças que circulavam entre os fogos. Os sentimentos afloravam diretamente de experiências concretas, como a solidão em que ficavam as mulheres quando da ausência de seus companheiros, a solidariedade na divisão das tarefas de trabalho, ou o desejo sexual sem pudores. Não eram, pois, matizados por referências eruditas, embora a poesia do período mencione "ternas pombas" que se catam e beijam, ou "olhos que o amor acende duma suave chama" ⁽³⁾.

Enquanto o moralista Menuret de Cahmbord escrevia em 1780 que, "les femmes (...) font consister tout leur bonheur à donner des soins à leurs enfants ou à cherir leurs maris", revelando que na França o processo de construção de maternidades ideais se havia realizado atrelado à erupção do amor romântico, na Colônia, uma carta de um oficial do precisam ser visitados: Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'occident: évolution des attitudes et des comportements*; Philippe Ariès, *História social da família e da criança*; Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*; François Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*; Jacques Solé, *L'amour en occident à l'époque moderne*; Alan Macfarlane, *História do casamento e do amor*.

(3) Sobre os sentimentos veja-se também Edward Shorter 'Différences de classe et sentiments depuis 1750', em *Annales E.S.C.*, juillet-août 1974, pp.1034-1057.

(4) Veja-se respectivamente as poesias de Domingos Calda Barbosa (1783-1800) e de Alexandre de Gusmão (1695-1753) em Sérgio Buarque de Holanda, *Antologia de poetas coloniais*, pp.129 e 134.

reino, escrita em Salvador em 1750, tentava provar que nem só por dotes e interesses se casavam as pessoas ⁽⁵⁾.

Exceção à regra entre as classes dominantes, esta petição encaminhada ao rei confirma a tradição de casamentos de razão, vazios de sentimento, incentivando que se buscasse fora do lar uma forma de amor erotizado: "apaixonado". É de se supor que, entre as classes subalternas, o exercício da livre escolha do cônjuge, movido por interesse outros que não as alianças político-econômicas, deixasse aflorar, de maneira mais espontânea, os sentimentos. Nos concubinatos tão disseminados, nas mancebias e amasiamentos encontravam-se gestos amorosos e expressões de afeto bastante discretos no mais do cotidiano colonial. Foi sem dúvida Alzira Lobo que, com pioneira sensibilidade, debruçou-se sobre a questão do amor nos casamentos paulistas do século XVIII. Ao detectar dois arquétipos nos comportamentos afetivos de outrora, Lobo sublinhou procedimentos que, antes de serem emocionais, eram também sociais e culturais. O amor dentro do casamento deveria ser casto e continente, enquanto fora dos laços matrimoniais o amor era paixão ⁽⁶⁾. Lembra muito bem Jack Goody que o amor não estava obrigatoriamente ausente dos casamentos, sobretudo dos "arranjados", e presente fora deles; estava sim, submetido a constrangimentos estruturais

(5) A.J.R. Russel-Wood, 'Women and society in colonial Brazil', em *Journal of Latin American Studies*, 9(1), 1-34, p.13. Também as teses de Carlos Almeida Prado Bacellar, *Os senhores da terra: família e sistema sucessório entre os senhores de engenho do oeste paulista (1765-1858)* e Ana Silvia Volpi Scott, *Dinâmica familiar da elite paulista*.

(6) Alzira Arruda Lobo Campos, *O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos*, p.292.

tais como as proibições e tabus oficiais da Igreja, hipótese que, aliás, endosso para a Colônia. Tomado no sentido moderno da expressão, afirma o historiador, o amor florescia então quando os interesses paternos declinavam diante das afinidades dos interessados ⁽⁷⁾.

A documentação analisada por Alzira Lobo revela que as mulheres mais estimavam do que amavam seus maridos, e que o faziam num padrão de comportamento feminino que costumava repetir-se nos processos por ela esmiuçados. A esposa devia amar o companheiro "como fazem as boas, virtuosas e bem procedidas mulheres desta qualidade" ⁽⁸⁾. Ao manter o amor fora da relação conjugal, tais esposas estariam sublinhando a superioridade do casamento de razão sobre o de coração, ecoando assim uma tradição portuguesa que interpretava o casamento como uma tarefa a ser suportada: "Casar soa bem e sabe mal", "Casa de pombos, casa de tombos", avisavam os ditados populares ⁽⁹⁾.

Entre as elites, aponta Jean-Louis Flandrin ⁽¹⁰⁾, o risco do casamento por amor era o de subverter a função desta mesma instituição, desestabilizando a transmissão de patrimônio, a garantia de alianças e, na Colônia,

(7) Jack Goody, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, p.207.

(8) Apud Alzira Campos, *Op.Cit.*, p.292.

(9) Veja-se por exemplo, os ditados sobre o casamento em Antonio Delicado, *Adágios portugueses reduzidos a lugares comuns*.

(10) 'La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société', em P.Ariés e A.Béjin (org.), *Sexualités occidentales*, p.9.

certamente, interferindo no domínio que a elite branca e metropolitana procurava ter sobre os colonos pobres e gente de cor.

Uma maré crescente de catecismos, diretórios confessionais e prontuários morais vindos da Metrópole tentava regular cuidadosamente a vida conjugal através da obediência, paciência, fidelidade e assistência feminina, uma vez que o sexo era considerado um audacioso pecado contra a vontade divina: "O marido é a cabeça da mulher, e os membros devem acomodar o mal da cabeça, se o há..." ⁽¹¹⁾. Extensão orgânica da vontade masculina, da razão do esposo, cabia à mulher acudir-lhe os males, os desmandos e os desvarios, quando havia. Entre os membros e a cabeça, e mediados pela obediência, os sentimentos que homem e mulher se dedicavam eram certamente desiguais. "A mulher deve amar seu marido com respeito, e o marido, deve amá-la com ternura". Por quê? "Porque o sexo pede..." ⁽¹²⁾. A mulher seria, portanto, provedora e recebedora de um amor que não inspirasse senão a ordem e o equilíbrio familiar.

Neste período, é importante destacar que o amor não sublinhava especificamente o papel da mulher no interior das relações conjugais, mas, o tipo de amor que se apregoava como ideal tornava-se modelo para as mulheres que se pressupunham casadas e que desejavam destacar-se do cotidiano comunitário, onde moviam-se amancebadas e

(11) Apud Maria Beatriz N. da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, p.150.

(12) *Ibid.*

concubinadas. Uma sutil separação fazia-se entre aquelas capazes de vivenciar o "bem querer amistoso" e aquelas submissas "às más paixões", em que os corações naufragavam. O estilo da relação afetiva ou amorosa devia permitir localizar no tecido social o padrão feminino do qual ele emanava. "O amor (conjugal) extingue todas as paixões malignas que são quem perturba o nosso descanso" (13) admoestava o Frei Antonio de Pádua em 1783. As paixões malignas, oposto do afeto conjugal, distantes sentimentos da paisagem de calma e bonança que devia ser o amor domesticado, faziam, por sua vez, Padre Antonio das Chagas vituperar:

As nossas paixões e afeições são em nossas almas como no mar os ventos; e enquanto sopram os ventos anda o mar revolto e é tempestade tudo; se o vento se modera e acaba, o mar fica sereno e pacífico e deleitoso. Assim quando no mar de nossas almas sopram os ventos de nossas paixões e apetites, ó quanta confusão sentimos! Quanta desordem vemos! Tudo são ondas, ímpetos, borrascas e tempestades... (14)

O amor conjugal inseria-se na escala da ordem e da aplicação; a paixão naquela da desordem e do perigo. O bom amor era recompensado com a paz divina; a paixão, com a morte. Mas, o ideal de castidade e paciência embutia-se no "amor conjugal:... um fogo aceso pela providência divina para apagar os incêndios de todo o amor ilícito e

(13) Antonio de Pádua, *A arte de viver em paz com os homens*, p.19.

(14) Antonio das Chagas, *Escola de penitência e flagelo de viciosos costumes*, p.51.

profano" (15). O conceito deste amor que deveria ser vivido pelas "casadas" trazia enrustido uma pontual denúncia contra os afetos excessivos; ele se constituiria no avesso do "amor ilícito, lascivo e profano"... Este que era o maior tirano das virtudes; os ditames da razão na sua escola são heresias, e os seus primeiros suspiros são do juízo os últimos alentos (16).

Na visão da Igreja, não era por amor que os cônjuges deviam unir-se, mas sim por dever: para pagar o débito conjugal, procriar e finalmente lutar contra a tentação do adultério. O sentimento de dever e disciplina reproduzia a perspectiva de um adestramento feminino no que dissesse respeito a práticas e afetos no interior do matrimônio; mas também fora dele. Era a identificação mesma que faziam as mulheres em relação a tais exigências, que as distinguiam como "santas" ou devassas. A opção que a Igreja oferecia era "arder no fogo aceso pela providência divina", ou naufragar nos mares das paixões ilícitas.

Esta manobra não foi, contudo, inocente. Desde que o Concílio de Trento liberara, pelo menos teoricamente, a mulher da tirania do Direito Romano, dos costumes germânicos e feudais, uma vez que a monogamia fora definitivamente estabelecida, a indissolubilidade proclamada, os maridos interditados de repudiarem suas mulheres, a liberdade de consentimento mútuo tornara-se uma exigência e relaxaram-se os casamentos forçados, a mulher carecia de ser reinscrita

(15) Raphael Bluteau, *Vocabulário português e latino*, p. 345.

(16) *Ibid.*

num sistema de hierarquia e obediência. Se diante de Deus os esposos rescendiam a igualdade, nas práticas conjugais, mecanismos de rejeição à idéia de indissolubilidade começavam a azeitar-se. A igualdade dos cônjuges tinha que traduzir-se num amestramento radical da esposa e também numa caricatura inflexível da mulher "solteira", daquela que vivia em relações consensuais não sacramentadas, das ditas "largadas"... As não-casadas, para distinguirem-se das casadas, eram facilmente confundidas com as desfrutáveis e com as prostitutas.

Para disciplinar a mulher no interior do casamento e dar ao sacramento a dimensão de organização social que desejavam o Estado e a Igreja, invocam-se antigas implicâncias, extraídas das Escrituras ou de autores patológicos. Tal como um deles, Yves de Chartres justificava a dominação masculina nas relações conjugais por causa da intemperança e lascívia das mulheres: ("Adão fora induzido em tentação por Eva, e não Eva por Adão, é justo pois que o homem assuma o governo da mulher" ⁽¹⁷⁾); Vieira propunha um sucedâneo para ser aplicado na Colônia, esvaziando assim qualquer possibilidade de iniciativa feminina que pudesse quebrar a falsa igualdade matrimonial: "Em Adão e Eva se vive a diferença que há entre o

(17) Apud Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'ancienne France*, p.120.

entendimento do homem e o da mulher, porque Eva foi enganada, Adão não. Ensine logo Adão, ensine o homem; Eva e a mulher não ensine" (18).

Da pregação eclesiástica a opúsculos populares, o que se percebe é o caráter androcêntrico da sociedade européia transplantando-se para a Colônia, trazendo em seu bojo a mentalidade de uma desigualdade dogmática entre os sexos, espécie de antídoto contra a possibilidade de insurreição feminina no interior do casamento. Um certo *Guia de casados, espelho da vida, dictames da prudência, instrução proveitosa para todos os que tomam o pesado jugo da vida matrimonial* (19) prevenia:

que os homens amem suas esposas é tão justo como recomendado, mas que o exímio afeto com que as tratam se transforme em dano dos mesmos que as amão é intolerável. É a mulher o centro dos apetites, desejosa de muitas cousas, diz Catulo, e se o homem convier com seus desejos facilmente cairá nos maiores precipícios. É o homem que deve mandar, a mulher somente criada para obedecer, mas como seja em todos natural a repugnância da sujeição todo o seu empenho é serem no mando iguais, quando não podem aspirar a superiores..."

No mesmo tom, um prontuário de teologia moral procurava dar legitimidade espiritual à tentativa de subordinação da mulher, asseverando que pecavam aquelas que se "levantavam" contra os seus maridos. E emendava: "O marido peca não restando a insolência e demasia pecaminosa

(18) Apud Raymond Cantel, 'La femme dans la pensée de Vieira', em *Caravelle-Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, nº4, p.61.

(19) B.N.L., Reservados 4919/8.

da mulher" (20). O que é inicialmente uma rejeição masculina, a questão da indissolubilidade do casamento aparece reaproveitada pela Igreja no sentido de galvanizar o papel da mulher no interior do lar e do matrimônio, reverberando nas práticas cotidianas. Num processo de divórcio de 1756, encontra-se o que seria extrato destes vários discursos de dominação da mulher. Um juiz advertia a ré: "Fazendo a mulher o contrário de amar e respeitar o marido, é permitido a este reger e aconselhar sua mulher e ainda castigá-la moderadamente se merece..." (21)

A necessidade de recato e obediência para demonstrar que os apetites femininos podiam ser dominados devia ser imposta mesmo à força. Se o controle e o castigo não fossem humanos, ministrados pelo marido ou pelo confessor, eles viriam do Esposo divino, como faziam crer as palavras do pregador Frei Manoel Bernardes:

Ó almas adúlteras e miseravelmente enganadas pelo deleite torpe e lucro vil das criaturas... adverti que vosso Esposo é zeloso e sabeis que vos não há de perdoar naquele dia; se vos não atreveis a beber as águas amargosíssimas da sua maldição, antecipai-vos a pedir-lhe perdão! (22)

Diante do Esposo Divino, tão violento e vingativo quanto qualquer marido terreno, não restava outra alternativa à mulher que não

(20) Apud Maria Beatriz Nizza da Silva, *Op.Cit.*, p.159.

(21) A.C.M.S.P., Processo de Divórcio, 1-15-32.

(22) Manoel Bernardes, *Exercícios espirituais e meditações*, p.197.

estar sujeita a seu marido (...) reverenciar-lhe, querer-lhe e obsequiar-lhe (...) inclinar-se ao séquito da virtude e com seu exemplo e paciência ganhá-lo para Deus (...) não deve fazer coisa de importância sem seu conselho (...) deve abster-se de pompas e gastos supérfluos e usar de vestido honesto conforme o seu estado e condição de cristã (22)

Os afetos conjugais entreteciam-se num misto de dependência e sujeição, e o resultado destes nós cegos, dados com tanta precisão, era o modelo da santa-mãe, cujo

... principal cuidado, deve ser instruir e educar os filhos cristãmente, cuidar com diligência das coisas de casa, não sair dela sem necessidade nem sem permissão de seus maridos, cujo amor deve ser superior a todos, depois de Deus... (23)

A escala amorosa, com uma hierarquia para amores divinos e terrenos, acabava por justificar uma vida de confinamento e recato que atendia ao interesse de ambos: Igreja e maridos propriamente ditos. Daí os encômios e panegíricos às mulheres recolhidas, e as caricaturas daquelas que preferiam ir às ruas, à igreja, aos banhos ou à ópera.

O recolhimento à casa era sinônimo de uma esposa casta e prudente, e tal recolhimento não se prestava apenas como moldura para seu comportamento pudibundo; devia, sim, servir para tornar mais musculosas as carnes amolengadas da continência. No panfletário *Armas da castidade*, o Padre Manoel Bernardes sugeria às mulheres casadas que se

(23) Manoel Arceniaga, *Método práctico de hacer frutuosamente confesión general*, p.331.

(24) *Ibid.*

abstivessem do "toro conjugal a breves intervalos com mútuo consentimento", a fim de "poder levar a ausência do marido (...) sem perigo ou tentação" (25).

Afetos desregrados da alma ou do corpo mereciam ser banidos mediante um pedagógico treinamento, tornando o matrimônio inteiramente asséptico. Estas idéias, como já demonstrei em outros exemplos, não era exclusividade da Igreja, mas circulavam também na literatura, nos manuais de casamento, que não contentes em projetar modelos ideais para uma vida conjugal, colocavam tais modelos a serviço da Igreja e do Estado, dando assim dimensão moderna à ética do casamento.

Parece que os perfeitos casados não poderão nunca ser viciosos; porque ninguém deve negar que todo o pecado é corrompedor de boas tenções e os casados, por muito que se amem e se conformem, se por outra parte são pecadores, não podem ter a sua tenção regulada pelas leis divinas; porque se a tiverem (...) assim corrupta e depravada, logo ficam muito arriscados ou a perder o amor que se tem em todas as ocasiões que se oferecem, ou se a se amar com tanta desordem, que não reparem a ofender o mesmo Senhor, por se fazer um ao outro, quaisquer vontades desordenadas (26).

As ameaças sobre a perda do amor são débeis, se comparadas ao receio que se tinha das vontades desordenadas a acender "as ferveanças da carne". No fundo, o discurso contra o amor era um discurso de temor pelo extravasamento do amor em

(25) Apud Maria Beatriz N. da Silva, *Op. Cit.*, p. 193.

(26) Diogo de Paiva Andrade, *Ao casamento perfeito*, p. 440.

paixão, em sensualidade, encontrado mais freqüentemente em relações não tão comprometidas com manuais ou confessores. É Diogo de Paiva Andrade quem explicava

... mas posto que o muito amor é tão necessário, e a falta dele, tão arriscada entre os casados, convém contudo que não seja ele com tanto excesso que exceda as leis de Deus e as da razão (...) sem ter a operação certa nem vontade própria, se qualquer deles se deixar levar de alguma paixão mal ordenada, logo outro se levantará da mesma, e de mútuo consentimento virão a dar algum pecado ou desconcerto aqueles mesmos corações (27).

B. Carnes tristes, corpos frios

O casamento, como mecanismo de ordenamento social, e a família, como palco para uma revolução silenciosa de comportamentos, fechavam-se em torno da mulher, impondo-lhe apenas e lentamente o papel de mãe devotada e recolhida. Cortavam-se-lhe todas as possibilidades de insurreição, e um discurso renitente sobre o caráter hipócrita da mulher procurava dar conta das insubordinadas, logo taxadas de devassas.

"Considerai os estragos que tem feito no mundo o pecado da desonestidade e achareis que as mulheres foram a origem", gemia Vieira, enquanto seu contemporâneo, Diogo de Paiva de Andrade, numa pirueta literária, aproveitava o mote para reforçar o papel do homem dentro do lar, fortalecendo o

(27) *Ibid.*

controle sobre esta que, desde Eva, estaria votada ao descrédito:

Nunca convém a um homem prudente dar à sua mulher liberdades demasiadas (...) quer dizer, se ela se desonestar por demasiada largueza de seu marido, não merece ela o castigo se não ele... (28).

As liberdades mencionadas poderiam acender a lascívia feminina, tida por insaciável; comparada às profundezas de um oceano, ou às águas escuras de lagos e poços, o vazio, era a manifestação feminina da perdição, como lembra Jean Delumeau (29). Um deslizar de tons remonta a discussão sobre o uso da sexualidade feminina a João de Barros, que anunciava em 1540 "até por outra razão a continência das mulheres vêm por culpa de seus maridos e isto quando eles são viciosos como há muitos que se queimam". Em seu entender, a luxúria das mulheres tinha que ser contida através do uso do

bragueiro de ferro, como se faz à Veneza, ou como se faz nas índias e algumas partes sujeitas a El-Rey (...) a moça [quando] de dois anos, a cosem de tal forma que se junta a solda de tal maneira que não pode violar senão com boa navalha que o pai, a tempo de casar, mete na mão do marido (30).

(28) *Ibid.*, p.120. O castigo ao marido que não usasse com eficiência de seu poder no interior do casamento aparece também nos contos e fábulas do século XVI, nos quais a mulher transgressora transforma-se numa bruxa ou ogra. Veja-se Natalie Z. Davis, *Les cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*.

(29) *La peur en Occident*, onde o autor magnificamente estudou o papel da mulher considerada como agente de Satã durante o Renascimento.

(30) B.N.L., João de Barros, *Espelho dos casados*, Reservados 264 V, p.26.

A censura ao amor considerado profano fazia-se no interior do casamento pela condenação de um mundo impudico, fora do "fogo" doméstico, e pela celebração, quase levada ao paroxismo, da esposa casta.

Provemos a ver se será possível dar alguma regra ao amor; ao amor que soe ser a principal causa de fazer os casados mal casados, muitas vezes porque falta, e outras porque sobeja. Ama-se a mulher de tal sorte, que se não perca por ela seu marido. Aquele amor cego fique para as demais; e para as mulheres o amor com vista ⁽³¹⁾,

resumia Francisco Manoel de Mello. O estatuto do amor conjugal pressupunha a desvalorização do corpo para a valorização do espírito, num discurso onde o monstruoso revestia-se de atributos celestes.

Porque assim como um corpo sem alma não tem que ser mais do que manjar dos animais, ou bichos da terra, assim um casamento sem amor, não serve mais que de entrarem por ele todos os encargos, trabalhos e vícios a que estão sujeitos os mal casados ⁽³²⁾.

Amor, para sê-lo, devia despojar-se de anseios, pois, "sem amor não há paz gostosa nem conformidade bem lograda. Onde ele falta, logo a vontade se descaminha para seguir os vãos efeitos de qualquer amor ou apetite" ⁽³³⁾. Amor, para sê-lo, devia também refletir o controle masculino

(31) *Carta de guia de casados para que pelo caminho da prudência se acerta com a casa do descanso*, p.41.

(32) Diogo de Paiva Andrade, *Op.Cit.*, p.23.

(33) *Ibid.*

e o conseqüente recolhimento feminino, pois riscos e perigos assombravam-no;

logo a firmeza corre perigo de se arruinar nas ocasiões de alguma afeição desordenada (...) fica pendendo só dos fios do primor que às vezes são muito delgados; logo se murcham os contentamentos porque só com a água do amor verdadeiro se regam, florescem e frutificam; e sem ela escassamente reverdecem quando a tempestade de algum desgosto lhe faz secar toda a verdura... (34)

Ora feroz, ora sutil, a repressão que atingia quase todas as possibilidades de rebeldia feminina escondia uma realidade explorada na Europa do Antigo Regime em gravuras e contos populares: o horror à dominação da mulher no quadro do casamento. Franchas em que as esposas apareciam estampadas, vestindo calças do marido, segurando suas armas ou batendo-lhes com instrumentos de uso diário (a vassoura é freqüente) revelam o pânico que exigia medidas drásticas e habilidosas por parte dos homens. Ideal era, portanto, endossar o discurso da Igreja e dos manuais de casamento sobre as práticas conjugais, modelando as vontades femininas e fazendo-as interiorizarem as suas pulsões.

Em outras tantas gravuras, as representações femininas mais comuns são aquelas da "mulher perigosa", ameaçadora por sua sexualidade, por sua associação com a natureza, como veremos num próximo capítulo, e por sua já comentada propensão para o mal. Seu corpo representava um instrumento de pecado, e o medo que inspirava tinha a ver

(34) *Ibid.*, p.30.

com o temor da condenação divina, mas também com o contato com as forças obscuras que ele representava ⁽³⁵⁾.

Quem ama sua mulher por ser formosa, cedo se lhe converterá o amor em ódio; e muitas vezes não será necessário perder-se a formosura para perder-se também o amor, porque como o que se emprega nas perfeições, e partes do corpo não é verdadeiro amor, se não appetite, e a nossa natureza é sempre inclinada a variedades, em muito não durará (...) e logo a natureza muda os desejos, a vontade, os efeitos e o amor fica fingido, e o casamento desordenado ⁽³⁶⁾.

Comparado por Odon, abade de Cluny no século X, a um "saco de bosta" ⁽³⁷⁾, o corpo feminino oito séculos mais tarde não inspirava melhores visões.

... sua primeira origem foi barro, disparava, em 1706, o Padre Manoel Bernardes, ou lodo, e o mais autorizado nome que lhe podemos dar é o de terra (...) o mesmo corpo, se consideras a sua origem mais próxima, foi um pouco de sangue supérfluo e imundo (...) esta é a ilustre genealogia da carne que depois quer que o espírito a sirva como escravo e lhe conceda quanto pode; mas que se a condene ao fogo eterno... ⁽³⁸⁾

O enfeamento do corpo profano estava articulado com a teoria punitiva do uso deste mesmo corpo. Os vícios e as "fervanças da carne" tinham como palco de expressão "o barro, o lodo e o sangue imundo", onde tudo era feio porque era pecado.

(35) Veja-se Sara F. Mathews-Grieco, *La conception de la femme dans l'estampe française du XVI^e siècle*, apud Martine Segalen, *Marí et femme dans la société paysanne*, p.137.

(36) Diogo de Paiva Andrade, *Op.Cit.*, p. 60.

(37) Apud Jean Delumeau, *La peur en Occident*, p.409.

(38) Manoel Bernardes, *Op.Cit.*, p.257.

Num pontual artigo, Angela Mendes de Almeida acrescenta que os manuais portugueses de casamento deixam clara a visão que se tinha de que a mulher era um veículo de perdição da saúde e da alma de seus cônjuges. E mais, chama a atenção para as virtualidades e desdobramentos de cada um dos autores sobre os problemas do matrimônio. João de Barros, o pioneiro, ainda estava longe de perceber a influência do Concílio de Trento nos comportamentos afetivos e sexuais; Paiva Andrade, por sua vez, mantinha um cerrado ataque à questão do adultério, e finalmente Francisco Manoel de Mello revelava em sua prosa a valorização do pai-de-família, proprietário e senhor de sua esposa (39).

Mostra-se, nestas travessias discursivas, uma mentalidade que, ao longo dos tempos, fabricava um papel para a mulher no interior do casamento; no século XVI, ainda informe, no XVII, tendo arestas aparadas e, no início do XVIII, perfeitamente delineado e sobreposto à emergência de fenômenos como a privacidade e a família burguesa.

O discurso amoroso sobre as relações conjugais passava a ser então específico, procurando dar conta dos sentimentos exclusivos que inspiravam a esposa:

Donde infiro que o amor que se produz no trato, familiaridade e fé dos casados, para ser seguro e excelente em nada depende do outro amor que se produziu do desejo, do apetite e da desordem dos

(39) Angela Mendes de Almeida, 'Casamento, sexualidade e pecados: os manuais portugueses de casamento do século XVI ao XVIII', em *Família e grupos de convívio. Revista Brasileira de História*, 9(17):191-207.

que se amaram antes desconcertadamente; a que, não sem erro chamamos amores que a muitos mais empeceram, que aproveitaram (40).

O sentimento devia ser nitidamente objeto de uma "educação dos sentidos", mas isto sobretudo para as mulheres. Seus casamentos iam progressivamente esvaziando-se de apetites, a vida familiar devia transcorrer numa nebulosa de sensações domésticas; o amor ao marido misturando-se à elevação do espírito, à devoção e à piedade, sentimentos que se enovelavam em torno da mulher, provendo-lhe uma moldura silenciosa e acolchoada de "santidade".

A santa-mãezinha começava, pois, por inscrever-se neste padrão de sentimentos ascéticos e espiritualizados. Envolvida numa categoria de amor que não era material nem físico, votada às orações, aos cuidados com os filhos e o lar, a mulher começava a abandonar a relação com seu corpo erotizado e prazeroso. Daí o atrativo de imagens barrocas, onde o corpo era visto como um composto de barro e sangue, e também de decomposição: "Porém como o mundo, a maneira do corpo (que é também mundo em opinião e em jugo) com a maior idade envelheça, caduque e vá caindo em novas corrupções e delírios" (41).

Carnes tristes... carnes pálidas e frias estas das quais se falava entre os séculos XVII e XVIII, bem distantes dos corpos exuberantes, descritos nos "fablieux" franceses

(40) Francisco Manoel de Mello, *Op.Cit.*, p.43.

(41) Idem, *Tratado da ciência cabala ou, Notícia da arte cabalística*, p.3.

da Idade Média, cujas necessidades tinham que ser supridas a não importasse que preço ⁽⁴²⁾. Impunha-se uma dicotomia sexual onde apenas o homem fosse ativo; a mulher seguia passiva, dando continuidade e coerência à obediência e sujeição que tinha que ter no mais da vida doméstica. Objeto de consumo, quando utilizado para a procriação, o corpo feminino era também objeto de consumpção, porque afastado de mínimos prazeres sexuais. O desejo sexual erigia-se como um apanágio exclusivo dos homens, atributo, aliás, confirmado pelo grande número de emissores de um discurso sobre o corpo da mulher, não havendo lugar para falas femininas sobre a sua própria sexualidade.

Não à toa, D. Joana da Gama ponderava por trás dos muros do convento onde estava encerrada:

São as mulheres inclinadas a virtudes que pelas seguirem, sofrem penosas sujeições (...) e as extremidades de suas muitas virtudes não são divulgadas porque, elas, pelas sustentarem estão encerradas ⁽⁴³⁾.

O esforço de adestramento dos afetos, dos amores e da sexualidade feminina afinava-se com os objetivos do Estado Moderno e da Igreja, em tornar a relação entre os sexos mais próxima do ideal da sociedade, diminuindo as infrações que o pudessem perturbar. A fabricação do amor conjugal e do adestramento feminino espelhavam ações no

(42) Veja-se Marie Therése Lorin, 'Les corps a ses raisons dans la fablieux', em *Moyen Âge: revue d'Histoire et Philosophie*, 34:433-455, 1984.

(43) Dona Joana da Gama, *Ditos da Freira*, p.76.

sentido de impor uma divisão sexual de papéis, reflexo de uma nova ideologia e cosmologia social na época Moderna. ⁽⁴⁴⁾.

C. Uma topografia amorosa

Neste diálogo com múltiplas vozes - as de pregadores, moralistas e teólogos - é que uma reflexão sobre o "amor demasiado" se faz necessária. Sabemos que o casamento instalava-se no Brasil entre os séculos XVI, XVII e XVIII com penosa lentidão, e que o fazia atrasado por inúmeras armadilhas e dificuldades. A distância entre as prédicas e as práticas que diziam respeito ao sacramento é consensualmente uma das razões apontadas, entre outras, por historiadores que se debruçaram especificamente sobre este assunto ⁽⁴⁵⁾. Alzira Lobo, ao detectar um arquétipo afetivo para as relações fora do casamento, ilumina esta densa distância, revelando que na Colônia amava-se de outros amores que não o "bem querer amistoso". Amava-se do "amor demasiado". E os amantes deste tipo de amor não se encontravam nas páginas dos manuais de casamento, mas os

(44) Sobre a divisão de papéis na sociedade do Antigo Regime, veja-se o excelente artigo de Susan D. Amussen, 'Feminin/Masculin: la femme dans l'époque Moderne', em *Annales ESC*, 30(1985):269-287.

(45) Refiro-me especialmente aos trabalhos de Maria Beatriz Nizza da Silva e Alzira Lobo, embora outros autores posteriormente tenham ressaltado esta mesma característica na sociedade colonial (Raquel Costa, Fernando Londoño e Luciano Figueiredo). Eu mesma, em *A mulher na História do Brasil*, fiz questão de sublinhar essa constatação.

escutaremos nos processos de divórcio, naqueles de concubinato, movidos quando de uma visita pastoral de um bispo, e nos testamentos ⁽⁴⁶⁾.

Laura de Mello e Souza revelou-os nos processos do Santo Ofício da Inquisição, acusados de preparar filtros, poções e unguentos que facilitassem as relações amorosas ⁽⁴⁷⁾.

João, eu te encanto e reencanto com o lenho da vera cruz, e com os anjos filósofos que são trinta e seis e com o mouro encantador que tu te não apartes de mim, e me digas quanto souberes e me dêes quanto tiveres, e me ames mais que todas as mulheres,

rezava uma certa Antonia Fernandes, quando da Primeira Visitação à Bahia no Dezesesseis ⁽⁴⁸⁾. As orações de Maria Joana, paranaense, pediam, além do amor, a estabilidade de um casamento:

Almas, almas, as do mar, as da terra, três enforcadas, três arrastadas, três mortas a ferro por amor, todas nove vos ajuntareis e no coração de fulana entrareis, e tal abalo lhes dareis por amor de fulano, e que ela não possa parar, nem sossegar, sem que o sim do casamento lhe queira dar ⁽⁴⁹⁾.

(46) Ver Alzira Arruda Lobo Campos, 'Corte amorosa e sedução no passado colonial', em *Nota bibliográfica e histórica*, 20(129):1-84. Agradeço esta indicação ao colega Carlos de Almeida Prado Bacellar.

(47) Laura de Mello e Souza, 'A preservação da afetividade', em *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, pp.227-242.

(48) *Ibid.*, p.232.

(49) *Ibid.*

Na São Paulo do século Dezoito, por exemplo, o que se ouve destas falas amorosas é o eco de um sentimento que tem mais a ver com uma opção feita entre dois amantes do que com o amor-paixão. Em 1796, Ana Francisca de Paula queixava-se ao Juiz Eclesiástico que seu marido não a tratava

como companheira, [e que vivia] com uma mulher parda, de nome Escolástica com quem trata amizade ilícita (...) que o réu para melhor a seu gosto viver com aquela concubina que tinha de portas adentro à vista da Autora, botou e lançou a sua mulher para fora de casa, dizendo clara e publicamente que queria ficar com aquela sua dita concubina, por ser esta que mais lhe agradasse e melhor servia em desprezo de sua mulher (50).

O mesmo tom queixoso encontramos no processo de divórcio de Isabel Maria Paes de Barros, ao afirmar sobre o seu marido que este,

além de andar concubinado há muitos anos com uma índia casada chamada Felícia, com a qual já em solteiro tinha comunicação ilícita, e na mesma continua depois de casado com a suplicante, chegando a tal excesso a desordenada e cega paixão do suplicado que oito meses, contra a vontade da suplicante, conservou a índia de portas adentro, para em liberdade coabitar com ela (51).

Era o ano de 1788. Já em 1784, João Gomes Sardinha explicava que "faltando a felicidade do matrimônio", metera sua concubina portas a dentro de sua casa (52).

O amor que se desejava em casa deslocava-se para a rua, para a outra. Os processos eclesiásticos revelam a dor,

(50) A.C.M.S.P., Processo de Divórcio, 3-15-50.

(51) A.C.M.S.P., Processo de Divórcio, 53-15-678

(52) A.C.M.S.P., Processo de Divórcio, 3-15-42.

a raiva e a frustração da mulher casada, para quem o "bem querer amistoso" não fora suficiente para prender o marido. A expulsão da esposa de casa, as "prendas" e presentes oferecidos às concubinas explicavam muito claramente a expressão "falta de felicidade no matrimônio", de que se utilizou um dos réus.

Cintilações deste que era considerado "amor demasiado" não eram privilégio da Capitania de São Paulo. Em Cuiabá, 1785, o Visitador Cônego Bruno de Pina ouvia uma denúncia sobre Leonardo Soares de Souza, por ter de portas a dentro na sua fazenda uma negra solteira chamada Rosa, que fora sua escrava e que "ele mesmo alforriou", com a qual vivia concubinado em público escândalo "há mais de oito anos"; o fazendeiro João Francisco, testemunha, escutara-lhe dizer "que a queria muito" (53).

A visita pastoral descobria também as manifestações de afeto que envolviam Valentim Martines da Cruz, branco, solteiro, e sua escrava Joaquina com a qual vivia em seu engenho rodeado de filhos. Uma testemunha de sua própria casa o denunciou por ter visto "a afabilidade com que trata a mesma escrava" (54). Na Bahia, em 1818, uma outra Visita Pastoral registrava as preferências do coronel Hilário Pereira, preto, de Valença, que deixara a

companhia de sua mulher e vive na roça amancebado com Francisca, crioula, forra, viúva, e quando sua legítima mulher o procura ele lhe dá pancadas, até

(53) Apud Fernando Torres Londoño, 'O crime do amor', em Maria Angela D'Incao (org.), *Amor e família no Brasil*, p.17.

(54) *Ibid.*, p.25.

que ela se retira, ficando ele com sua concubina (55).

O mesmo com João Francisco de Santarém que, "por causa de sua concubina, trata mal da mulher" (56).

As cristalinas expressões deste "amor demasiado", deste sentimento que exprimia uma opção pela "outra" em detrimento da esposa, acabaram por estigmatizar paradoxalmente os seus alvos: as mancebas, as amásias e concubinas. O "amor demasiado" inscrevia-se num território onde a espontaneidade das escolhas ditadas pelo coração e o erotismo, distante das prescrições tridentinas, cruzavam-se frontalmente com as instabilidades materiais de vida e o movimento migratório de companheiros. As "prendas" e "palavras amatórias" não garantiam a estabilidade propugnada pelo sacramento do matrimônio e invocada, num fluxo febril, através das orações "prá pegar homem" e fixar amantes. O "amor demasiado", portanto, não atendia necessariamente às demandas das populações femininas.

Ronaldo Vainfas acertou ao explicar a valorização do casamento em colônias como um sintoma de respeitabilidade, de ascensão social e, eu sublinharia, de segurança (57). Estas mulheres "que não tinham marido" (58) viviam à deriva, nos limites da desclassificação social,

(55) Apud Luis Mott, 'Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos', p.19.

(56) *Ibid.*, p.33.

(57) Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, p.93.

(58) *Ibid.*, p.87.

almejando "uma vida minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e a ética oficial" (59). Martine Segalen lembra bem que na sociedade tradicional a mulher não tem estatuto fora do casamento. Ele é a única instituição que lhe permite realizar-se enquanto ser social (60).

Nesta perspectiva, a análise sobre a distância entre as práticas e a prédica nos permite compreender a função do discurso sobre o "amor demasiado". Ele é certamente um mecanismo de normatização das mulheres casadas, efetivando-lhes um papel, tornando-as cúmplices dos projetos da Igreja e do Estado, fazendo-as agentes de ambos, no interior de sua casa e família. Mas ele é mais; o discurso sobre o "amor demasiado" exclui, qualifica e reverbera as mulheres que não têm a aparente respeitabilidade e segurança oferecidas pelo casamento, e que se movem no terreno dos "ilícitos tratos". E para estas, colocadas pelo Sistema Colonial nas fímbrias da marginalidade, a promessa matrimonial de reverência e consideração tornam o casamento absolutamente sedutor. Ele lhes promete uma situação de maior estabilidade; ele premia com o estatuto de que fala Segalen.

Tornar-se uma santa esposa e mãe permitiria o respeito, a mobilidade social e a segurança tão almejadas pelas populações femininas não enquadradas nos ditames tridentinos. Mas significaria, em contrapartida, domesticar o "amor demasiado", transfigurando-o num comedido "bem-

(59) *Ibid.*

(60) Martine Segalen, *Op.Cit.*, p.136.

querer amistoso", sentimento pertinente à pressão organizadora da Igreja e do Estado, que deveria refletir-se na racionalização das condutas individuais.

D. Dos "pecados dos casados"

Se o amor conjugal, provedor de segurança e respeitabilidade, transformando-se em sutil instrumento de domesticação acabou por consagrar a obediência e o recato das esposas como odores de santidade, o que não pensar da sexualidade ⁽⁶¹⁾ conjugal, como um outro mecanismo de coerção feminina?

Patrulheira de corpos e almas, a Igreja tentara, desde os primeiros escritos de Paulo, coadunar o aparentemente incompatível domínio da sexualidade terrena com a salvação eterna. Três elementos, continência, casamento e fornicção, deviam arranjar-se dentro de um sistema binário, cujos elementos eram o bem e o mal. Virgindade e continência seriam preferíveis à sexualidade conjugal, que por sua vez seria melhor do que a incontinência. A sexualidade conjugal, segundo o mesmo apóstolo Paulo, abriria uma terceira via adaptada às realidades sociais: aquela do "menos mal", entre o melhor e

(61) Sobre o conceito de sexualidade que utilizo neste trabalho, ver Ellen Ross e Rayna Rapp, 'Sex and society: a research note from Social History and Anthropology', em *Past and present*, 23(1):51-72, jan.1981.

o pior ⁽⁶²⁾. Com esta solução, a Igreja criava um tipo de sexualidade útil, lícita e protegida, evitando condenar ao pecado mortal e suas ardidas seqüelas a maioria dos casados que tivessem desejos carnavais.

Tal como o amor conjugal, que se inseria numa hierarquia de sentimentos, louvando primeiro o amor de Deus, depois o do marido e condenando as más paixões, o pragmatismo episcopal instituiu também uma hierarquia sexual. Do lado de Deus, bem próximos, encontravam-se aqueles que haviam abandonado o sexo e escolhido a continência; um pouco mais afastados, os laicos casados, respeitadores do bom casamento. Do lado de Satã, o mundo da luxúria, povoado por seres parecidos com animais, tamanho o seu desgoverno. Resume com clareza Marie-Claude Derouet-Besson, ao dizer que a ordem social era, para a Igreja, instrumento de salvação do homem. O resto era o Demônio, a desordem e a danação ⁽⁶³⁾. Como salvar a alma tendo que viver com um corpo inchado de prazeres e ávido de desejos? Como imitar o mais casto dos animais, segundo Pedro Damiano o elefante, que, pudicamente, virava-se de costas durante o ato sexual? Ou mesmo as espécies que, segundo a Igreja do século XI, reproduziam-se sem contacto físico - as abelhas e os abutres -, dando uma lição à concupiscência humana? ⁽⁶⁴⁾

(62) Empréstado aqui idéias de Marie-Claude Derouet-Besson em 'Inter-duos scopulus: hypothèse sur la place de la sexualité dans les modèles de la représentation du monde au XIe siècle', em *Annales ESC*, set.-out. 1981:922-943

(63) *Ibid.*, p.929.

(64) *Ibid.*, p.930.

O casamento seria, portanto, o remédio que Deus dera aos homens para que estes se preservassem da impudicícia, e, junto com ele, uma bula em forma de casuística, ensinando como usá-lo. Toda a atividade sexual extra-conjugal e com outro fim que não a procriação era condenada. Manobras contraceptivas ou abortivas não eram admitidas. Instituiu-se a noção de *debitum* conjugal, uma dívida ou um dever, que esposos deveriam pagar-se quando sexualmente requisitados. Associava-se o prazer exclusivamente à ejaculação, e, por isto, era "permitido" aos maridos prolongarem o coito com carícias, recorrendo até à masturbação da parceira, a fim de que ela "emitisse a semente", justificando a finalidade do ato sexual: acreditava-se que, embora a semente feminina não fosse necessária à concepção dos filhos, ela ajudava bastante e os fazia mais bonitos. Jean-Louis Fländrin acrescenta que, ao ser definido como uma conduta racional e regulada em oposição ao comércio apaixonado dos amantes, o comércio conjugal só era lícito em tempos e locais oportunos (65). Consideravam-se impróprios os dias de jejum e festas religiosas, o tempo da menstruação e da quarentena após o parto, os períodos de gravidez e amamentação. Sobre o papel da mulher durante o coito, fazia-se eco aos conselhos de Aristóteles: que nenhuma esposa quisesse o lugar de amante do seu marido. Abrigada do afeto deste e na condição

(65) Jean-Louis Fländrin, 'La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société', em P.Ariès et A.Béjin (org.) *Sexualités Occidentales*, p.125.

exclusiva de esposa, ela estaria bem mais honrada e seguramente resguardada (66).

Lana Gama Lima, num pequeno mas pioneiro estudo sobre a confissão no Brasil colonial, demonstrou o seu papel como mecanismo de controle eclesiástico sobre a sexualidade e o conseqüente afunilamento que sofreram as práticas sexuais permitidas. O sexo lícito, exclusividade dos *coniugatis*, buscava reduzir cada vez mais o sentido da sexualidade, direcionando-a para a procriação (67). Ao valorizar a procriação, a Igreja mais uma vez consagrava a maternidade como função nobre, cabendo à mulher, pela gestação dos filhos, limpar a sujeira do coito, transformando assim uma pulsão biológica num ato da vontade Divina. A mãe, no terreno da sexualidade, inscrevia-se na hierarquia das boas condutas individuais, que conduziam das mazelas terrenas à Jerusalém celeste.

O bombardeio de idéias sobre o que deveria ser a sexualidade lícita para mulheres honradas e recolhidas, porque casadas, tinha lugar no confessional. Obrigatoriamente confessadas à luz do dia, em lugar visível, conforme determinavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, evitando os "lugares secretos da Igreja" e as possíveis intimidades com padres "desonestos", as mulheres tinham ainda que manter os olhos baixos e uma

(66) Empréstimo estas idéias a François Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, p.88.

(67) Lana Lage da Gama Lima, 'Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade', em Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade no Brasil*, p.68.

aparência contrita ⁽⁶⁸⁾. Os confessores recomendavam que não misturassem "histórias; nem largas arengas que molestem ⁽⁶⁹⁾; que se evitasse a "superfluidade de palavras", "sem estar buscando rodeios ou desculpas". Assim cabisbaixas, as mulheres deviam ouvir os pregadores resmungarem que

A luxúria é vício da lama que a inclina a querer deleite desordenado de cópula carnal(...) E como todo o deleite que nasce da cópula carnal ou dos seus aparelhos é desordenado (exceto o da cópula matrimonial), portanto, todo o querer, o desejo ou gozo do deleite de cópula é pecado a que o vício de luxúria inclina ⁽⁷⁰⁾.

Com passividade, elas escutavam as admoestações sobre os terríveis riscos que corriam em conviver com sentimentos não domesticados, pois

em cada espécie há muita variedade de pecar (...) pecados que mudam de espécie, e dentro, nos da mesma espécie, inventa a malícia tantas troças de os fazer mais graves ⁽⁷¹⁾.

O confessor Azpicuelta Navarro aconselhava-as que o amor casto e honesto era uma virtude, "contanto que se faça de tal maneira, lugar e tempo que não se ponha em perigo

(68) Sobre a confissão ver Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon: les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*.

(69) Apud Lana Gama Lima, *Op.Cit.*, p.70.

(70) Azpicuelta Navarro Martin, *Manual de confessores y penitentes que contiene todas las deudas que en las confesiones suelen ocurrir de los periodos, absoluciones, restitutiones, censuras, irregularidades*, p.78.

(71) Antonio das Chagas, *Escola de penitência e flagelo de viciosos costumes*, p.434.

conceber algum mau propósito de obra ou deleitação luxuriosa" (72); ao passo que Padre Antonio das Chagas sublinhava que o estar perto da Igreja e da confissão era uma forma de dirimir pecados (73).

Inicialmente abrangente, o discurso que sepultava o pecado da luxúria no sexto e nono mandamentos acabava por circunscrever as práticas sexuais numa estreita fôrma. Sobre o sexto mandamento, explicava Chagas:

se nos proíbe toda a desonestidade luxuriosa por obra e palavra, conosco ou com outrem; e no nono, por desejo consentido da vontade (...) principalmente nos seguintes (...) se pecou por obra ou desejo com pessoa solteira, com casada, com Eclesiástica e Religiosa; com parenta por consanguinidade ou afinidade; a saber, pais, irmão, primos ou cunhados e sogros; com padrinhos ou afilhados de Batismo ou da confirmação que é Crisma, ou com o confessor, com pretexto da confissão... (74)

Uma vez circunscritos os parceiros, não sobrando que o marido, a Igreja modelava as normas a serem seguidas por castas espôsas e mães.

Sobre a validade da cópula como a essência mesma do casamento, o confessor Cristovam de Aguirre tartamudeava uma resposta ambígua, mais incitando à continência dentro do casamento.

Que a cópula se pode considerar em duas maneiras: a primeira, *in radice, ratione contractus simpliciter*; a segunda, *in effectum de fidei contrahentum*. Se se toma do

(72) Azpicuelta Navarro, *Op.Cit.*, p.80.

(73) Antonio das Chagas, *Op.Cit.*, p.250.

(74) *Ibid.*, p.260.

primeiro modo, é necessária, porque o que quer o matrimônio também quer o que lhes está anexo. Mas, o que quer a causa virtualmente quer o efeito que dela procede. Porém, se a considerarmos do segundo modo, na intenção dos contraentes, não é necessária ⁽⁷⁵⁾.

E a cópula conjugal era certamente menos pecaminosa, segundo o mesmo confessor, que a "fornicação apetejada *ob delectationem*", por "não ser tão grave, como o que tem mau fim" ⁽⁷⁶⁾. Com ou sem deleite, o coito era assunto de mulheres casadas e tinha por fim a procriação; mas, uma vez que toda regra tem exceção, admoestavam-se as adúlteras quanto ao comportamento que deveriam ter. Não se esperava que "publicassem" seus adultérios, se "de outro modo podiam remediar o prejuízo a seus filhos (...) do dano que poderiam receber pela parte que dos bens de seu pai levasse o filho adulterino" ⁽⁷⁷⁾. Apesar dos arranjos que eventualmente apagassem a publicidade do pecado, os quais demonstram que o peso dos filhos era maior do que o do adultério, os manuais de confissão estudados por Jean-Louis Flandrin ⁽⁷⁸⁾ impunham às adúlteras penas de sete anos de jejum, com a interdição sumária das atividades sexuais.

A hostilidade da Igreja ao comércio sexual transparecia também na perseguição aos chamados "tocamentos

(75) D.Christovam de Aguirre, *Definições morais mui uteis se proveitosas para curas, confessores e penitentes*, p.85.

(76) *Ibid.*, p.183.

(77) B.N.L., Azpicuelta Navarro, *Tractado de murmuration e alabanca*, Reservados 4787.

(78) *Un temps pour embrasser aux origines de la morale sexuelle occidentale*, p.129.

torpes", que pudessem levar ao gozo sem finalidade de procriação. Gestos miúdos de afeto, como o beijo, eram controlados por sua "deleitação natural e sensitiva", sendo considerado

pecado grave, porque a tal deleitação do homem e mulher é tão dissonante, indecente e perigosa que traz consigo outra, libidinosa, ou perigo próximo dela (...) por mínima que seja, traz sempre perigo ulterior, porque de sua natureza se ordena a cópula ou efusão de semem... (79)

Além dos ósculos deleitosos, as "boas e honradas esposas" deviam estar em guarda contra os "tratos venéreos, tatos sensuais e carnaís", driblando a sutileza das menores expressões de interesse sexual que não as conduzissem ao coito ordenado "para a geração".

Os venéreos, explicava Frei Francisco Larraga, são os que se fazem em partes pudentes ou em outras com comoção dos espíritos que levam à geração; os sensuais ou carnaís, são os que se fazem não em partes venéreas, mas em outras, sem comoção dos espíritos que servem à geração, porém com alguma deleitação que seja princípio da dita comoção; os sensitivos são os que nem se fazem em partes pudentes, mas em outra parte sem comoção, mas só com o gosto que resulta do tato material, assim como resultaria de tocar uma coisa suave, como um tafetá ou veludo (...) e assim serão pecados graves apertar a mão de uma mulher, beliscá-la, pisar-lhe o pé, etc... (80)

A mesma recomendação aparecia no *Tratado de Confissão*, em 1489, na voz de um suposto confitente que se

(79) Francisco Larraga, *Promptuario de Theologia moral*, p.240.

(80) *Ibid.*, p.239.

acusava dizendo "pequei em fazendo com algumas pessoas na cama, pondo-lhes a mão por lugares desonestos e elas a mim, cuidando e falando em ruins coisas" (81). Pecava-se por tocar o que não era lícito, e pecava-se por ouvir e dizer as fórmulas do ilícito. "O falar palavras desonestas, escrever ou ouvir coisas muito torpes" era pecado mortal se ditas, escritas e ouvidas com "deleitação carnal, sensual ou venérea". As "cântigas torpes" e mais frases proferidas "por leviandade" ou "para fazer rir" seriam apenas pecados veniais. Critério entre um gênero e outro, era a lascívia que acabava por inclinar "os débeis de espírito (...) a tais imundícies" (82).

A despeito do poderoso poder de fogo das admoestações eclesiásticas no sentido de esvaziar a sensualidade de certos gestos e práticas afetivo-sexuais, alguns manuais de confissão espelhavam o ponto de vista do teólogo Tomás Sanches, que na virada dos séculos XVI e XVII fazia soprar novos ventos sobre o discurso da sexualidade conjugal. O prazer pelo prazer ele julgava totalmente condenável. Mas o prazer que levasse à procriação, fim último do ato sexual, era permitido, se não contrariando jamais as virtudes procriativas (83). Assim, encontramos na obra de Manuel de Arceniaga o diálogo seguinte:

(81) Apud Lana G.Lima, *Op.Cit.*, p.80.

(82) Francisco Larraga, *Op.Cit.*, p.242.

(83) Apud Jean-Louis Flandrin, 'La vie sexuelle des gens mariés', p.122.

dos dois sexos, por ser a mulher "por natureza" passiva e o homem ativo. Fora porque as mulheres, nesta posição e transportadas de loucura, abusaram dos homens, que Deus ordenara o Dilúvio, justificava um teólogo ⁽⁸⁶⁾. No manual de Arceniaga, o confitente revelava ter tido cópula com a esposa no vaso pósterio, tendo tido o cuidado de ejacular no "vaso ordinário". Pecava assim mesmo, redarguia o sisudo confessor, pois ambos cometiam sodomia incompleta. O confitente prosseguia, revelando as sinuosas técnicas de controle malthusiano que vigoravam entre os casais do Antigo Regime, ao comentar que "várias vezes prestando o ofício, retraía-se, impedindo a geração" por não querer "carregar-se de filhos". Ao seu lamento e ao desvelamento de um meio contraceptivo - o coito interrompido - o confitente tinha como resposta a reprimenda do confessor:

Pois saiba Vm. que peca mortalmente cada vez que fizer isto; e se sua mulher consentiu nisto, fez o mesmo e é ré do mesmo pecado e não pode em consciência pagar o débito, quando sabe que Vm. não há de usar do matrimônio se não deste modo ⁽⁸⁷⁾.

A cópula com a mulher menstruada era interdita por ter dito "Santo Thomaz (...) que nas leis de Moisés se proibia este acesso pela imundície e pelo dano que freqüentemente se seguia à prole (...) deste conúbio nasce a prole leprosa" ⁽⁸⁸⁾. O mesmo para a cópula com a mulher "embaraçada", considerado pecado venial, mas tornado mortal

(86) Jean-Louis Flandrin, *Op.cit.*, p.126.

(87) Manuel Arceniaga, *Op.Cit.*, 446.

(88) *Ibid.*, p.447.

quando o coito punha em risco o aborto ou "a sufocação da prole". Flandrin revela que tais interditos fundamentavam-se nos tabus que cercavam a impureza da mulher durante as regras, o parto e a amamentação. O que vale ressaltar, ainda segundo este historiador, é que a partir do século XVI os teólogos passaram a insistir na importância da continência durante o aleitamento, numa sensível mudança de atitude em relação à criança recém-nascida, que ora passava a ser valorizada (89).

Quanto à questão do débito conjugal a ser pago ao marido, era preciso atentar às circunstâncias, para que ele não se convertesse em pecado. Proibido era efetua-lo diante de "... gente, ou sem causa urgentíssima em lugar sagrado, ou se temesse grave dano de si mesmo ou na prole, pagando o débito".

Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva (90), certas doenças como o morbo gálico e a lepra dispensavam o cônjuge, mas nem sempre problemas físicos eram aceitos como razão para esquivar-se do ato, que acima de tudo era um dever na família moderna: "Não está obrigada a mulher a pagar o débito quando está com febre; está porém obrigada a pagá-lo, quando se acha com dor de cabeça ou de dentes". Também com relação ao pagamento do débito, a Igreja procurava manter a imagem de recato e pudicícia das mulheres casadas, quando de suas demandas ao marido. Através de sinais emitidos

(89) Jean-Louis Flandrin, 'La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société', p.126.

(90) *Sistema de casamento no Brasil colonial*, p.161.

supostamente com pejo e discrição, o homem "conhece ou conjectura que o deseja e que por vergonha dissimula, por serem as mulheres mais vergonhosas que os homens" (91), revelava o *Tratado de Confissão*.

E. Água na fervura

Recolhidas à domesticidade, encolhidas em sentimentos mais piedosos do que amorosos, mergulhadas numa sexualidade fria e adormecida, as mulheres faziam bonito como "vergonhosas". A pudicícia funcionava como sinônimo de prudência e resguardo, mas também de obediência, honradez e de segurança dada pelo casamento. E a sexualidade "vergonhosa", tal como a mulher recatada, devia circunscrever-se à casa, ao lar, à família, abandonando a rua, a praça, as atividades fora do fogo doméstico. De olhos baixos e contrita, como quem vai à confissão, assim também a esposa devia entregar-se ao pagamento do débito, provando que a sexualidade fora normatizada no interior do casamento, e que as práticas despudoradas que tinham como testemunhas os vizinhos, os criados e as crianças eram apanágio da "mulher da rua". Em casa, o sexo era aquele "das boas, virtuosas e bem procedidas esposas", asseverando a ordem e o equilíbrio familiar, e revelando, finalmente, que as

(91) Apud Lana G. Lima, *Op.Cit.*, p.80.

práticas sexuais serviam também para a fabricação de um ideal feminino.

A imposição da sexualidade doméstica passou pela execração da que era pública:

...E eu advirto que peca mortalmente se usar do matrimônio em lugar onde se possa ver, ou perceber seus filhos, seus domésticos ou outros, porque se dá escândalo grave, pregava Arceniaga ⁽⁹²⁾.

No manual de confissão de Cristovam de Aguirre, o confitente perguntava "se a cópula tida entre os casados na igreja tinha especial malícia de ,sacrilégio", ao que o confessor respondia:

cometem sacrilégio, ainda que se faça ocultamente, se não é que estes tais estivessem por muito tempo, como por seis dias ou mais e *time atur effusio seminis*; então não haverá sacrilégio ⁽⁹³⁾.

Lembra muito bem Flandrin que a perseguição mais sistemática dos ajuntamentos em lugares públicos ou sagrados tem uma relação com o surgimento de uma nova noção de pudor, mas também com um sentido mais vivo da sacralidade dos espaços eclesiásticos, num momento em que as festas religiosas tomavam feições cada vez mais profanas.

Além do cerceamento das práticas sexuais dentro do casamento, a Igreja reduzia ao mínimo o lazer erótico e qualquer situação de prazer. O *Tratado de Murmuración e Alabanca* dizia ser

(92) Manoel de Arceniaga, *Op.Cit.*, p.430.

(93) D.Christovam de Aguirre, *Op.Cit.*, p.31

muito sujo e perigoso o passatempo de porem - se as mulheres a ver nadar os homens (...) e mui dignos de repressão, os que sendo de um sexo se põem a ver os do outro quando se banham, quando se desnudam ou quando dormem (94).

Um livro sobre casos de consciência prevenia àqueles que, com

deleição amorosa (...) ensinavam dançar, abraçavam (...) deixavam-se levar por outra pelas mãos, ou por ver lavarem as moças no rio, ou por ver os pés e pernas, peitos, cinturas, calças e outras coisas semelhantes, pecaram muitas vezes (...) seria bom apartar-se de tudo isto.

Importante era acautelar-se também contra os "que usando ofício de caridade para curar mulheres em lugares secretos, pecaram muitas vezes ao menos com deleitação amorosa e danadas vontades" (95). Lana Gama Lima ressalta em seu artigo a enorme sensibilidade dos confessores para a compreensão "psicológica" da sexualidade, atentos que estavam para o papel das fantasias e da imaginação. Não à toa, perguntavam sobre "atos torpes", que apareciam em sonhos (96), se deitavam "a dormir com desejos", se os confitentes tinham "poluição em sonhos" (97). Deste mal, Angelo Sequeira apressava-se a explicar a origem, as razões e os lenitivos:

Procedem as poluições da fantasia que é potência interior que conserva as espécies que entraram pelos sentidos externos. As quais espécies estando

(94) Azpicuelta Navarro, *Op.Cit.*, p.231.

(95) B.N.L., Manuscrito, Reservados 2291.

(96) Lana G.Lima, *Op.Cit.*, p.84.

(97) João Fonseca, *Trata de uma confissão bem feita, a que trata de reformar sua vida*, p.83.

na fantasia chamam-se fantasmas, sem os quais não pode o nosso entendimento entender. Esta fantasia obra mais fortemente em sonhos, porque na vigília obramos principalmente pela razão. E por isso, quando em sonhos aprendemos com a fantasia alguma forma deleitável e pulcra, subitamente se inquietam os espíritos genitais e correm logo as partes inferiores (espíritos, chamam os filósofos e médicos a umas substâncias sutis, aéreas e luzentes geradas nas partes mais tênues do sangue os quais espíritos são como as faíscas comparadas com o fogo. Correndo pois estas faíscas ou espíritos aos lombos, onde está o lugar do humor seminal, acendem fogo naquelas partes, e este calor (diz Aristóteles) que é a causa da comocão dos espíritos venéreos donde procede o fluxo do humor seminal). Quando a poluição não tem mais causa que a fantasia, não é pecado nenhum ⁽⁹⁸⁾.

Sequeira sugeria ainda um "remédio infalível" para pessoas que padeciam de "sonhos desonestos", revelando assim a intenção da Igreja em controlar até os mais mínimos atos subjetivos. O pecador ou pecadora deveria cinjir

a cintura e cada um dos pulsos com o Santíssimo rosário bento (...) e com viva fé nos seus poderes, dizer: malditos demônios, em virtude dos santíssimos nomes e corações de Jesus e Maria (...) mando que vos afasteis de mim, e cesse toda a vexação nesta noite e neste dia seguinte ⁽⁹⁹⁾,

visualizando a cama como uma sepultura, na qual poderia estar metido "no dia de amanhã" ⁽¹⁰⁰⁾.

Para os corpos rebeldes, imunes à proteção de orações e exorcismos, mais afeitos às "fervanças da carne", o mesmo pregador recomendava novenas à Santa Comba, protetora portuguesa da castidade, reforçada por uma

(98) Angelo Sequeira, *Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa*, pp.360-362.

(99) *Ibid.*, p.165.

(100) *Ibid.*, p.164.

peregrinação à ermida onde estaria enterrada, de cujo solo "os febricitantes com toda a devoção e fé tiram aquela terra e lançam ao pescoço invocando em seu fervor o patrocínio da Santa" (101). Uma última recomendação dizia respeito à preservação do leito conjugal, protegido de demônios ou de espíritos humorais através da oração *Liberatur a Diabolo!* Uma fórmula medieval citada por Jacques Le Goff é mais explícita no sentido de recomendar aos esposos que estes "não mergulhem na luxuriosa busca do prazer e que se armem de honesta continência" (102).

F. O buraco da fechadura da História.

O lento processo de adestramento da sexualidade feminina que acompanhou a instalação do casamento tridentino na Colônia exprimia-se culturalmente através de vários interlocutores. O discurso normativo da Igreja foi um dos mais vigorosos, sem contar que os fatos e a prática da sexualidade não falavam por si, e haviam que se expressar por intermédio de definições sociais, símbolos e explicações que emergiam deste mundo no qual se tinham constituído. A comunidade colonial foi também interlocutora deste processo e, mais além de constituir-se no espaço da escolha dos parceiros e dos hábitos sexuais, ela firmava-se como um

(101) *Ibid.*, p.210.

(102) Jacques Le Goff, 'Le refus du plaisir', em *L'Histoire*, no3, janvier 1964, p.58.

espaço de saber sobre a sexualidade. Tanto as fórmulas contraceptivas e abortivas, como a circulação de notícias sobre "os pecados dos casados" ou os insucessos matrimoniais faziam parte do seu dia-a-dia; repercutiam nas falas das testemunhas e réus que compareciam diante do Tribunal Eclesiástico, e que nos legaram com seus processos de divórcio algumas informações sobre como eram vivenciados os "pecados dos casados".

Em 1751, Inácia Maria Botelho parecia sensível ao discurso da Igreja sobre a castidade, pois negava-se a pagar o débito conjugal ao seu marido. Alegando ter feito votos quando morava com sua mãe

Mariana do Rosário no Recolhimento de Santa Teresa na cidade de São Paulo; aí, com o exemplo das irmãs recolhidas, foi estimulando as virtudes particularmente a da castidade, fazendo propósito de a guardar e de que se não havia de casar.

Sobre o seu dever conjugal, contava o marido, Antonio Francisco de Oliveira, que

na primeira noite em que se acharam na cama (...) lhe rogara a autora que a deixasse casta daquela execução por alguns dias, que ela tinha feito voto de castidade ⁽¹⁰³⁾.

Por outras razões, recusava-se também Margarida Francisca de Oliveira, por seu marido achar-se contaminado com a "contagiosa moléstia da morféia", retirando-se a dita esposa

(103) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 3-21-65, apud Alzira Lobo, *Op.Cit.*, p.318.

para a casa de sua mãe ⁽¹⁰⁴⁾. Queixando-se que "não havia união comum e recíproca entre os consoantes", Escolástica Silva Bueno, em 1795, queixava-se que

sendo antes de casar muito sadia e robusta, poucos tempos depois que casou com o réu principiou a padecer moléstias adquiridas pelo réu que lhas comunicou, vivendo oprimida e inabilitada de sarar (...) que o réu com as moléstias morbosas que adquiriu pelos seus vícios, comunicou a autora e a impossibilitou totalmente de poder continuar a vida marital... ⁽¹⁰⁵⁾

Ana Luiza Meneses acusava o cônjuge de "pitar tabaco de fumo", que lhe conferia um "terrível hálito que se faz insuportável a quem dele participa" ⁽¹⁰⁶⁾, enquanto Maria Leite Conceição reclamava dos "pés e pernas inchadas" do seu, "dos quais exalava um mau cheiro insuportável" ⁽¹⁰⁷⁾, mostrando que o embate conjugal não passava longe de alguns critérios da sensibilidade feminina.

Casos de desajustes conjugais devido à pouca idade da esposa não são raros, e revelam os riscos por que passavam as mulheres que concebiam ainda adolescentes. Alzira Lobo Campos cita o caso de uma menina que, casada aos doze anos, manifestara repugnância e temor à consumação do matrimônio. Seu marido, em respeito às lágrimas e queixumes, resolvera deixar passar o tempo, para não violentá-la ⁽¹⁰⁸⁾.

(104) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2-5-34, apud Alzira Lobo, *Op.cit.*, p.400.

(105) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 3-15-47.

(106) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 3-22-12, apud Alzira Lobo, *Op.Cit.*, pp.400-401.

(107) A.C.M.S.P., Processo de divórcio, 2-63-15, apud Alzira Lobo, *Op.Cit.*, p.399.

(108) *Ibid.*

Escolástica Garcia, outra jovem, casada aos nove anos, declarava em seu processo de divórcio que nunca houvera "cópula ou ajuntamento algum" entre ela e seu marido, pelos maus tratos e sevícias com que sempre fora tratada. E esclarecia ao juiz episcopal que

... ela Autora casou contra a sua vontade, e só por favor a vontade a seus parentes, e temor a eles; que não estava em tempo de casar e ter coabitação com varão por ser de muito menor idade, assim de tão tenra idade casou... ⁽¹⁰⁹⁾

Os casos de casamentos contraídos por interesse, ou em tenra idade, somados a outros em que as idiossincrasias da mulher se desvelam em relação ao marido, mostram que para muitas esposas "honestas e recatadas" as relações eram breves, privadas de calor ou de refinamento. Cada vez mais evidenciava-se o elo entre a sexualidade conjugal e os mecanismos de reprodução. Maria Jacinta Vieira, por exemplo, bem ilustra a valorização da sexualidade normatizada quando, recusando-se a copular com seu marido "como animal", alegava que não mais poderia viver com ele, uma vez que suas "honestas recusas" eram correspondidas com maus tratos ⁽¹¹⁰⁾. Bem longe já se estava dos excessos eróticos cometidos pelos sodomitas, estudados por Ronaldo Vainfas quando das Primeiras Visitações do Santo Ofício à Colônia. Na Bahia do século XVI, Inês Posadas não parecia então muito preocupada em ter sido denunciada, pelo fato de seu amante, durante o coito, retirar o membro de sua

(109) *Ibid.*

(110) *Ibid.*

vagina para sujar-lhe a boca. Tampouco Maria Machada, prostituta, "useira em praticar sodomias" ⁽¹¹¹⁾.

As práticas de amantes e prostitutas ajudavam a recortar a utilidade desta sexualidade que devia ser conjugal e, por isso mesmo, insípida, breve e voltada à procriação. Tais comportamentos ilustravam um consenso do Antigo Regime, verbalizado por Montaigne. A esposa devia ignorar as febres perversas do jogo erótico.

O que restava às mulheres casadas, senão exercer o seu papel honrado, recolhido e devoto até o fim, devendo escolher, portanto, a sexualidade utilitária da procriação em detrimento daquela recreativa? O que lhes sobrava, senão tentar capitalizar o seu papel de mãe, reforçando poderes no interior da casa e da família? Parideiras, estando a serviço do Estado Moderno em tempos onde o celibato era visto com suspeita frente a problemas demográficos e econômicos, fortaleciam-se dentro de suas comunidades. Valorizavam-se também frente à Igreja ao perseguirem o exemplo mariológico e ao repudiarem o celibato, que por sua sexualidade errante ameaçava o próprio casamento ⁽¹¹²⁾. Tal como Edward Shorter ⁽¹¹³⁾ percebeu nas sociedades tradicionais do Antigo Regime, as mulheres casadas na Colônia tinham funções muito bem definidas no seio de suas comunidades, mas também dentro

(111) Ronaldo Vainfas, *Op.Cit.*, pp.270-271.

(112) Sobre a castidade e a continência feminina, ver Arlette Farge, 'Le temps fragile de la solitude des femmes à travers des discours médical du XVIIIe siècle', em *Madame ou mademoiselle: itinéraires de la solitude féminine, XVIIIe-XXe siècles*, p.257.

(113) *Naissance de la famille moderne*, pp.95-96.

de seus casamentos. Os casados desenvolviam tarefas específicas que eram criteriosamente julgadas pela vizinhança e pela parentela, encarregadas ambas de ajuizarem sobre seus sucessos e fracassos. Possuíam também papéis a desempenhar frente ao outro sexo: os maridos deviam mostrar-se dominadores, voluntariosos no exercício da vontade patriarcal, insensíveis e egoístas. As mulheres apresentavam-se como fiéis, submissas, recolhidas e sobretudo fecundas. Tinham que produzir tantos filhos quanto as regras da comunidade exigiam e também satisfazer a seus parceiros. Sua tarefa mais importante era a procriação, sendo sua sexualidade recreativa gradativamente abandonada.

Shorter comprova que os camponeses e pequenos-burgueses tratavam suas mulheres como máquinas de fazer filhos, ao mecanizar as relações sexuais, despindo-as de expressões de afeto. Nos exemplos que encontramos, a situação não é muito diversa, evidenciando-se na forma indiferente com que maridos infectavam suas mulheres com doenças venéreas. A morféia era transmitida sem suscitar maior consideração. A atmosfera de reciprocidade, característica dos casamentos de inclinação, encontra-se ausente nos matrimônios de esposas tão meninas, sendo o débito conjugal um apanágio dos homens. Isto, sobretudo porque a valorização da genitora deve ter colocado uma distância enorme entre a sexualidade feminina voltada para a procriação e aquela outra recreativa. As múltiplas gestações a que estavam condenadas mulheres carentes de contraceptivos

eficientes, com certeza, afastavam-nas da relação sexual e de qualquer possibilidade de erotizá-las. Os riscos de sobrevivência, os partos mal-feitos, os mínimos recursos sanitários da época colaboravam para fazer da gravidez um fantasma muito mais aterrorizador do que a fala da Igreja sobre a luxúria.

Capítulo 3

Semeadura e procriação

Bem quisera eu que meu pai ou minha mãe, ou na verdade ambos, já que estavam igualmente obrigados a tanto, tivessem posto mais atenção no que faziam quando me geraram (...) - que não só a produção de um Ser racional estava em causa, como também, possivelmente a boa formação e temperatura de seu corpo, talvez do seu gênio e da própria disposição de seu espírito (...) - Tivessem eles ponderado e devidamente considerado tudo isto, nesta conformidade procedendo, estou verdadeiramente persuadido de que eu teria feito, no mundo, outra figura bem diferente" (1).

As falas reveladoras sobre a transformação da mulher em mãe ideal não reverberavam apenas de manuais de confissão e de uma casuística sobre a importância da sexualidade conjugal domesticada. A perseguição ao prazer como objetivo único e não como consequência do ato sexual não se fazia sozinha, de cima para baixo, na sociedade. A procriação como dever conjugal e solitária justificativa para o coito não se impunha ainda às comunidades do Antigo Regime, ou em colônias, sem esbarrar em práticas cotidianas

(1) Lawrence Sterne, *A vida e as opiniões do cavaleiro Tristan Shandy*, p.47.

ou mesclar-se à mentalidade que se tinha neste período sobre a importância da fecundidade.

Atentas a hábitos contraceptivos, esterilizantes ou procriativos, as comunidades tradicionais, muito embora bombardeadas pelas imposições do Concílio de Trento, não perdiam de vista seus próprios critérios de reprodução. Uma grande família seria sempre sinônimo de solidariedade e perpetuação. O reflexo da importância da procriação era coletivo e existia a nível dos diferentes grupos. De grandes famílias dependiam imperativos econômicos, a manutenção de níveis alimentares, a guarda de territórios e a defesa de interesses coletivos.

O "crescei e multiplicai-vos" ecoava sistematicamente nas necessidades básicas das populações do passado. Esta demografia pródiga em filhos, escorada na crença católica de que Deus os ajudaria a criar, pois eles são "a riqueza dos pobres", era contrabalançada por uma alta mortalidade infantil ⁽²⁾. A obrigação do dever conjugal equilibrada pela onipresença da morte de recém-nascidos e parturientes gerava o que Jean-Claude Bologne chamou de "família em migalhas" ⁽³⁾. Em colônias, tais realidades eram especialmente agravadas pela migração interna de maridos e companheiros de ligações consensuais, sobretudo em capitâneas em que o sistema de produção não era

(2) Sobre a mortalidade infantil no Período Colonial ver Maria Luiza Marcílio, *A cidade de São Paulo: povoamento e população. 1750-1850*, pp.154-180.

(3) *La naissance interdite: stérilité, contraception et avortement au Moyen Âge*, p.89.

essencialmente agrícola. Os filhos sobreviventes tornavam-se assim o arrimo de mães solitárias ou abandonadas.

Representações da preocupação real com a capacidade de gerar estavam disseminadas tanto em textos teológicos e na literatura quanto em pioneiras teses de medicina, que se perguntavam em 1554 "se o sono favorecia a concepção de filhos do sexo masculino"; mais para a frente, em 1648, se as mulheres belas eram mais fecundas e, no Dezoito, "se o feto era produto da semente de dois sexos". ⁽⁴⁾ Na França, em 1655, *La Calipédie*, da autoria de Claude Quillet, extraída da obra do espanhol Juan Horte, circulava na elite como uma espécie de bíblia dos bons procriadores. Em 1745, Michel Procópe Couteau inspirava-se num médico árabe do século IX, para escrever uma "Arte de fazer filhos" com regras para a escolha dos sexos, enquanto anônimos manuais para se ter "belas crianças" mereciam inúmeras reedições, menos exclusivas, vendidas em feiras públicas.

Estranhado na mentalidade moderna, o mito da procriação revelava a dicotomia em que a sociedade inseria a mulher. A lógica implacável dos sistemas binários como o católico-cristão, construído sobre o equilíbrio de contrários - o alto e o baixo, a luz e as trevas, o céu e o inferno, o *ordo* e o *confusio* -, opunha a mãe à prostituta ou à devassa. Uma fazia tudo para conceber, a outra tudo fazia para jamais engravidar e, assim, nunca perder os atrativos

(4) Pierre Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, p.6.

que a faziam sedutora. Concepção e esterilidade inscreviam-se portanto no discurso sobre a procriação e, dentro deste, no papel que as mulheres teriam: a mãe condenada a gerar, a dobrar-se ao peso dos trabalhos para a criação dos filhos, excluída de qualquer rotina de prazer erótico; a prostituta estéril à força de abortivos, condenada a não ter prole, amalgamada a uma concepção que condenava a esterilidade a ser vivida como uma tara, uma anormalidade, uma maldição ⁽⁵⁾.

Mas Maria e Eva constituíam faces de uma mesma moeda. Sedutora, a mulher é simultaneamente prolífica. Perversa, ela também concebe, faz amadurecer o fruto em seu ventre e dá à luz entre sofrimentos. A mulher que é perdição e pecado é também gravidez. E, na gravidez e nas estruturas mentais que cercavam a gestação, a mulher passava a ser mito de riqueza, de abundância e de poder. A abundância da vida manifestada nos frutos da natureza, na reprodução cíclica e em riquezas gratuitas traduzia-se na multiplicação de filhos. A procriação permitia à mulher igualar-se à mãe-terra, tornando-a fonte e berço para uma linhagem. Mais além, a maternidade autorizava-lhe a romper com a dependência hierárquica do homem, uma vez que ele estava

(5) Segundo Michele Laget, a ausência de filhos era considerada uma maldição, 'La femme et le pouvoir de reproduire', em *Naissances: l'accouchement avant l'âge de la clinique*, pp.24-56. Não que as prostitutas coloniais não os tivessem; seus "fogos", estudados por Maria Luiza Marcílio nas listas nominativas de habitantes referentes à Capitania de São Paulo, acusavam a presença de filhos. E também os estudei no Capítulo 'As filhas da mãe'. Mas via de regra, tratavam-se de crianças que não permaneciam com suas mães, pela razão mesma do trabalho que elas desempenhavam

excluído do processo de gestação. Este privilégio, portador de misérias e de poder, exercia-se, no passado, imerso em mistérios e tabus que o tornavam ainda mais fascinante.

No processo de domesticação da mulher no interior do casamento, os aspectos mágicos da procriação e da gravidez foram lentamente esvaziados pelo saber médico. O fantástico poder de gerar e gestar uma vida lhe foi cobrado com tantas gestações, que ela estava perto de tornar-se uma vítima de partos mal-feitos, doenças e infeções.

Vítima física e social da maternidade, a mulher passava a ser sutilmente enquadrada num discurso laudatório, cuja finalidade era fazê-la curvar-se em torno dos filhos, esquecida do poder que significava engendrará-los, e olvidada das possibilidades de solidariedade que poderia encontrar entre outras mães ou entre os seus próprios filhos.

A literatura encomiástica de Antonio de Souza Macedo, por exemplo, louvava, em 1631, uma certa Maria Lopez, da Vila da Ponte de Barca, que tivera cento e vinte filhos e netos, "oitenta dos quais", segundo o mesmo autor, davam incomparável exemplo de piedade por "comungar todos os dias" (6). Se o número de filhos não fosse bastante para impressionar os leitores sobre os níveis de fecundidade das portuguesas, não faltavam exemplos sobre gestações espantosas: "Maria Marcella (...) parira juntos, sete filhos varões, todos chegaram a ser clérigos e ter benefícios os

(6) B.N.L., Antonio de Souza Macedo, *Flores de España Excelencias de Portugal*, Reservados 3071 V.

quais foram esculpídos na sepultura da mãe..." (7). Fecundidades longevas, insinuava Macedo, eram aplaudidas pela Igreja, a julgar pelo caso de Maria de Góis, que dera à luz, aos cinquenta e dois anos "um filho (...) que foi abade" (8).

A cultura popular, através de seus canais tradicionais de informação - a praça, as fontes, a procissão -, reforçava o sistema de informações sobre o mito da procriação (9). A *História da donzela Teodora*, episódio sobre uma jovem adivinha que tornou-se princesa (10), esclarecia às mulheres do povo que "Jesus Cristo com a Virgem Santa Maria sua mãe" fora convidado às bodas de Caná, "por nos mostrar o bem que é o casamento (...) pelo fruto que dele vem, que são os filhos bons". Recomendável, portanto, que a mulher eleita para um casamento fosse "de idade para haver filhos, que por isto a ordenou Deus" (11). A estas maternidades imbuídas de maravilhoso, ou àquelas recomendadas na fala popular, somavam-se as maternidades protegidas pela lei:

Posto que as mulheres tenham muitos privilégios em direito, as prenhas principalmente tem muito mais prerrogativas e benefícios porque não podem ser

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) Sobre a relação entre a cultura popular e os textos eruditos ver Natalie Z. Davis, 'L'imprimé et le peuple', em *Les cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, p.508.

(10) Luis Câmara Cascudo encontrou similares para o Brasil contemporâneo; por exemplo: 'A princesa adivinhona', em *Contos tradicionais do Brasil*, pp.290-291.

(11) Carlos Ferreira Lisboaense, *História da donzela Teodora em que trata da sua grande formosura e sabedoria*, p.39.

metidas a tormentos, não se pode executar nelas penas de morte enquanto estiverem prenhas (...) E ainda depois de parirem, se não achar ama que possa criar a criança, pagando-a das despesas públicas, não se fará na mulher prenhe execução de morte, porque tanto é mais importante a República conservar o parto depois de nascido, do que importa estando no ventre. E não somente não podem ser metidas a tormento, nem executadas com pena de morte, mas também não podem ser degredadas, se a criança com isso receber dano ou detrimento ⁽¹²⁾.

Proteção à mãe em primeiro lugar, pois a mulher infratora, uma vez tendo uma ama-de-leite para atender a seu filho, sofria os castigos costumeiros por crimes cometidos. A legislação portuguesa do século XVII traz alguns exemplos de provimentos oferecidos às amas-de-leite de "enjeitados", abandonados, ou crianças que por razões jurídicas eram afastadas de suas mães ⁽¹³⁾.

Os filhos, como bom fim da procriação, eram também glorificados nos manuais de casamento. Diogo de Paiva de Andrade deixava transparecer no seu *Casamento perfeito* uma mentalidade que interpretava no bom filho o resultado das práticas virtuosas do casamento ⁽¹⁴⁾. Embora não responsabilizassem diretamente a mulher pelo insucesso da gestação, é sabido que neste período atribuía-se aos "coitos desordenados" e às "mulheres lascivas" a concepção de

(12) B.N.L., Rui Gonçalves, *Dos privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum e ordenação do Reyno, mais que o gênero masculino*, Reservados 283 V.

(13) Um exemplo é o fato dos maridos das amas de enjeitados estarem dispensados do serviço militar. José Justino de Andrada e Silva, *Coleção Cronológica da legislação portuguesa*, vol. 1648-1658.

(14) Diogo de Paiva Andrade, *Casamento perfeito em que se contém advertências muito importantes para viverem os casados em quietação e contentamento e muitas histórias*, p. 67.

monstros. Jean-Louis Flandrin e Jacques Gélis estudaram esta mentalidade que julgava a malformação de uma criança ao nascer a pecados cometidos por seus pais, durante o comércio conjugal ⁽¹⁵⁾. Daí, certamente, Diogo Andrade considerar os filhos "a cousa de maior gosto para os casados" ⁽¹⁶⁾, avaliando-os como "penhores mais agradáveis e deleituosos, quanto for mais intenso e afervorado o amor que tem os que o geram".

O amor conjugal dos "perfeitos casados" traria embutido, com "grande vantagem e consolação, o gosto dos filhos". E a prole resultante deste amor casto e piedoso haveria de ser "virtuosa e obediente". Estes "doces bens" procediam dos filhos desejados e legítimos, não dos "bastardos", que eram, segundo aquele autor, "imperfeições da cristandade, como os aleijados, da Natureza".

Associada à lenta difusão do casamento em colônias, a procriação erigia-se como um dever para a boa casada. Uma obrigação que a catapultava automaticamente para o papel de mãe. Ao casar-se e ao cumprir com sua obrigação reprodutiva, a mulher via esvanecer-se qualquer outra identidade que não fosse aquela dada pelo cuidado com os filhos.

(15) Jean-Louis Flandrin, 'L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale', em *Annales de Démographie Historique*, 1973, p.154. Jacques Gélis, 'Dans le projet de Dieu, les monstres', em *L'arbre et le fruit: la naissance dans l'occident moderne*, p.362.

(16) Diogo de Paiva Andrade, *Op.Cit.*, p.446.

E sendo assim, explicava Nuno Marques Pereira, lícita cousa é que depois de casado qualquer homem use de propagação que é o principal fim para que tomou aquele estado sem a mínima sombra de pecado ⁽¹⁷⁾.

O fundamental no processo reprodutivo era que ele se fizesse sem mácula de pecado algum, cabendo à mulher, pela gestação, dar provas de que se estava "dignamente casado":

Quando eles forem reverenciadores de Deus e guardadores da lei cristã, e se amarem hum ao outro com amor honesto e se ajuntarem com só desejo e propósito de gerar filhos (...) e os que se ajuntam com desejo de ter filhos, mais do que satisfazer o seu deleite, alcançam a bênção do Senhor, perorava Frei Luiz de Granada ⁽¹⁸⁾.

No cerne do casamento na Idade Moderna, aninhava-se a concepção cada vez mais corrente de que o sexo era imperativo divino, quer para a propagação da espécie, como desejava Santo Agostinho, quer para combater a concupiscência; como desejava o Apóstolo Paulo.

A. O fabulário sobre o "sexo feminil"

A Medicina, neste mesmo período, ecoava as diretrizes da Igreja no sentido de adequar o uso da sexualidade ao casamento. Inúmeras prescrições afloravam nos

(17) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, p.215.

(18) *Compêndio de doutrina cristã recopilado de diversos autores que desta matéria escreveram*, p.347.

textos dos ditos "médicos letrados", ou de para-médicos, cujas "observações" bracejavam em obscurantismo e retrocesso. Os jesuítas haviam garantido o decreto papal de 1163, que proibia toda e qualquer cirurgia por sua criminosa efusão de sangue, incentivando em seu lugar técnicas de sangria e purgas, e com estas, uma legião de espertos barbeiros, boticários e charlatães, espécie de pá de cal sobre os estudos de Mauriceau, La Motte e Heister, no resto da Europa (19).

Num clima de crenças e superstições extremamente arraigadas no que dizia respeito ao uso e aos cuidados com o corpo, proliferava um saber que se valia de analogias, esconjuros e benzeduras, drogas e elixíries afamados e, sobretudo, de um óbvio desconhecimento da matéria médica. Nesta linha de restrições e de crenças sobre a utilização adequada da sexualidade, João Rodrigues, o famoso Zacuto Lusitano, afirmava em sua valorizada *Centuria medicalis* que os apetites sexuais alterados provocavam defeitos aos filhos, relatando, compenetrado, o caso da gravidez de uma mulher solteira, fecundada por outra casada em função do tribadismo a que ambas se dedicavam (20). Morato Roma alertava que a

continuação demasiada do coito dissipa o calor natural, refrigera o corpo, diminui as forças,

(19) Sobre a Medicina na Europa e no Brasil do Antigo Regime ver Lycurgo dos Santos Filho, *História geral da medicina brasileira*; do mesmo autor 'Medicina colonial', em Sérgio Buarque de Holanda (dir.), *História geral da civilização brasileira*, pp.145-160.

(20) Apud Fernando Magalhães, *A obstetrícia no Brasil*, p.24.

acumula cruezas, enfraquece os sentidos, tira a memória, e enfraquece o entendimento, pelo que deve muito a temperança.

Os tormentos e maleficências físicas que procuravam atrelar a procriação a uma boa moral tinham que ser controlados com "antídotos para impedir os danos relatados (21).

Propunham-se "remédios amargosos", de "sabor ignoto", recomendados para dobrar os desejos da carne, transformados por sua ministração sistemática em "gostosa e dulcíssima confeição cordial com que se cura o corpo, e forma o espírito" (22). Para o "amor insano", que atacava indiscriminadamente homens e mulheres prejudicando o nobre fim da procriação, João Semedo recomendava o "cozimento de uma erva conhecida como morvão", de sabor insuportável, que devia ser mascarada, juntamente com aplicações de "tintura de antimônio" nas partes sexuais. Já para o "apetite depravado" - uma variação das paixões humanas - a sugestão era "vinho de romãs azedas" (23). Santos Torres publicava em 1756 um *Promptuário Pharmaco Cirúrgico* (24), dedicado a Nossa Senhora, "com uma metódica direção para se curar radicalmente os afetos venéreos", enquanto Fonseca

(21) Francisco Morato Roma, *Luz da medicina prática, racional e metódica, guia de enfermos, diretório de principiantes e sumário de remédios para acudir e remediar*, p.19.

(22) Bernardo Pereira, *Anacephaleosis medico, teologica, mágica, jurídica, moral e política*, p.252.

(23) João Curvo Semedo, *Atalaya da vida contra hostilidade da morte*, pp.33-37.

(24) Santos de Torres, *Promptuário Pharmaco Cirúrgico dedicado à N.Sra.do Cabo*, p.20.

Henriques (25) sugeria que a melhor cura para tais achaques seria andar com os "pés descalços (...) pois dos dedos polegares nascem os incitamentos libidinosos". Não sem razão, dizia o autor, São Francisco havia proibido os sapatos aos seus religiosos.

Alvo indireto destas falas masculinas, o corpo feminino sofria um esvaziamento gradativo de erotismo, não lhe restando senão o cenário ideal para a procriação e, por isto mesmo, submeter-se às regras da correta utilização do sexo. O ocultamento da mulher como protagonista deste adestramento proposto pela Igreja e mediado pela Medicina só se desvelava quando, na mentalidade binária do período, utilizava-se a prostituta ou a devassa como exemplo de mau uso da sexualidade feminina.

A retórica em favor da moderação de costumes trazia no seu avesso a condenação daquela que se excusava à maternidade porque infernalmente lasciva:

Certo homem, indigno deste nome, contava Semedo, amava uma mulher dama com tão excessivo e desordenado afeto, que fiado na idade de mancebo e na valentia das forças, pretendeu apagar o ardente mongibelo em que se abrazavam aqueles dois vesúvios de luxúria e para conseguir tão bárbaro intento, soltou as rédeas aos atos torpes da lascívia de tal sorte que caiu em um copiosíssimo fluxo de sangue pela via da urina (...) ficou sem fala e quase morto como tem sucedido a muitos que estando no mesmo ato, perderam de repente a vida (26).

(25) Francisco da Fonseca Henriques, *Ancora medicinal para conservar a vida com saúde*, p.17.

(26) João Curvo Semedo, *Observações médico-doutrinais de cem gravíssimos casos*, p.408.

Mas, nesta "mulher dama" que é um "vesúvio de luxúria" e que é o oposto da santa-mãe, cujo corpo é regulado, o homem não encontrará que uma "fonte impura e inficcionada" com "o Proteu das moléstias": "a céltica ou a venérea" (27). A oposição entre uma sexualidade que é má e outra que é boa acabava por polarizar os papéis femininos e as práticas deles decorrentes. Mulheres casadas, com extensa prole, tendo passado pelas dificuldades da gestação e do parto, dificilmente teriam interesse em "soltar as rédeas da lascívia" pelos riscos de incorrerem em nova gravidez.

Os ataques ao coito desordenado, associando Igreja e Medicina, acabaram também por estigmatizar as mães que davam à luz crianças mutiladas, disformes, tortas ou corcundas, com a pecha de sua tentativa de passarem do bom coito para aquele que era a prática da mulher-dama. O controle percuciente e moderno da sexualidade feminina fazia-se, portanto, associando a lubricidade com a prole monstruosa. Esta ética da procriação, como bem resumiu Pierre Darmon (28), acabou dando ao laço carnal uma dimensão espiritual à qual ninguém podia transigir sem ofender a Deus.

O mesmo olhar misógino que louvava a procriação feminina para melhor controlá-la debruçava-se com indisfarçável superioridade para examinar as suas entranhas. O milagre e o mistério da procriação, instrumento de

(27) Francisco de Mello Franco, *Elementos de higiene, ditames teóricos e práticos para conservar a saúde*, p.334.

(28) *Op.Cit.*, p.127.

alavancagem do capital materno, tinham só em parte a responsabilidade da mulher, segundo os médicos do Período Colonial.

Antes de Aristóteles ter os seus conhecimentos divulgados, o senso comum atribuía ao homem o poder fecundante, tendo a mulher apenas a atribuição de ser fértil como a terra. Nas *Eumênides*, ésquilo anunciava que mulheres não geravam filhos, apenas alimentavam os frutos nelas semeados. Aristóteles, por sua vez, dava caução científica a teorias misóginas que se mantiveram intocadas até o final do século XVIII. Em seu sistema, o homem era tido como "causa eficiente" da vida e do movimento, tendo por atributo insuflar uma alma à matéria bruta fornecida pela mãe. Poussain de la Barre, no século XVII, reverberando a misoginia latente neste período, anunciava que tais causas eficientes derivavam de qualidades masculinas, "o calor, a secura e a força"; sendo a mulher apenas causa passiva, suas qualidades eram flácidas e ela só precisava de "humores" que a sustentassem durante a gestação e o aleitamento.

Era neste clima de desprezo às mulheres que Francisco Fonseca Henriques questionava a sensualidade feminina, perguntando-se "Por que causa entre os animais só as mulheres, no tempo de gestação, apetece e admitem congresso? (29)" E, em sua resposta, tateava precocemente razões psicológicas para o procedimento da mulher:

(29) Francisco da Fonseca Henriques, *Op.Cit.*, p.65-66.

Depois que o concebeu a mulher, está saciado o apetite sensível e natural da propagação da natureza, mas não está pacato o apetite inteligível superior para deixar de apetecer o que pelas espécies sensíveis lhe representar a fantasia...

Tais "fantasias" descoladas da necessidade de procriação pareciam-lhe suspeitamente perigosas: "ainda que o feto tomara em se nutrir todas as relíquias do sangue, nem por isto havia de privar as partes da mãe do seu gênio e do seu uso".

Estas fantasias, aflorando do úbere materno, sendo destiladas de um corpo e de uma sensualidade mal conhecida, diziam ao médico do poder anestésico e mundificador do sexo, pois, segundo o mesmo autor, este era usado para "modificar as calamidades e misérias humanas". Mas, por que não seriam as mulheres capazes de procriar, cabendo-lhes apenas a tarefa de carregar e fazer amadurecer o fruto, numa analogia corrente com a natureza? Invocando Aristóteles, Henriques dizia que elas não tinham "matéria seminal prolifiativa" e tão somente concorriam para a geração com o "sangue menstruo" que alimentava a criança. "A mulher é um animal imperfeito e passivo, sem princípio e vigor eficiente, razão por que os bárbaros lhe chamam animal acessório", resumia.

Comparadas a meninos impúberes, as mulheres não excretavam sêmem, o que era confirmado por "observações". Uma vez assegurado que elas eram incapazes de conceber "sem voluptuosidade" - "pois não há nelas ejaculações seminais que são voluptuosas" -, tranquilizavam-se os ânimos

masculinos ante ao perigo destas mães conceberem "sem acesso viril; pois se acha nelas o outro princípio da geração que é o sangue menstruo". A proeminência masculina no momento da geração era sempre sublinhada, cabendo à mulher uma participação menor, salvo quando concebia monstros, e era por isso culpabilizada. Esta asserção tinha a origem de sua linhagem em Hipócrates e Galeno e influenciara toda a Medicina da época Moderna:

O sexo feminino concorre para a geração do homem com matéria fecunda, eficiente e prolifiativa, ainda que menos cálida e menos espirituosa que a matéria seminal viril.

Mesmo modesta, esta participação tinha que se cumprir sob pena de malbaratar e corromper a saúde mesma da mulher. Não tentar a procriação e não fazê-lo dentro de normas rigidamente impostas pela Igreja e a Medicina implicava em danos físicos. Isto porque

a matéria que no sexo feminino faz os congressos voluptuosos não é matéria seminal como a do outro sexo, se não que é uma matéria que se acha nos orifícios do meato urinário e nas porosidades da vagina (...) a qual matéria é dotada de qualidades voluptuosas para o fim da propagação, e é a que excita os estímulos libidinosos e que faz as poluições voluptuosas e aquela por cuja retenção padece muitas vezes este sexo achaques que com excreção dela, se cura (20).

Esta fala de Henriques exala a mentalidade típica na Idade Moderna de associar os distúrbios mentais à sexualidade. A melancolia e, posteriormente, a histeria

serão interpretadas como resultado de uma voluptuosidade mal digerida e constituirão uma espécie de continente gelado, para onde o senso comum expulsava aquelas que, não sendo prostitutas, não haviam empregado seus corpos na meta ideal de propagação do gênero humano. Não sendo portadora, portanto, de matéria seminal "superior" e produtora de "ossos, cartilagens, ligamentos, fibras, membranas, nervos e tendões" como o homem, a mãe apenas carregava "o ovo com que o sexo fêmeo concorre para a propagação, assim como sucede com os ovíparos" (31). Nesta lógica, Voltaire não estaria ironizando, ao comentar "a mulher não é que uma galinha branca na Europa e preta, na África...". Foi preciso aguardar-se a evolução dos trabalhos de Prévost e Dumas e Karl Ernst von Baer, no século XIX, para compreender a diferença entre o ovo e o óvulo.

A crença no ovismo feminino era tão arraigada que, ainda em 1796, Jacob Sarmento dizia-se testemunha ocular de um "estupendo e admirável coito entre um coelho e uma galinha", para concluir triunfante que os "frangões (...) de pele coberta de uma lã uniforme e branca como a do coelho" eram o resultado e a prova de que as mães tinham parte inelutável na geração: "... pois que o gerado da cópula de um coelho e uma galinha é um frango..." (32).

(31) *Ibid.*, p.8.

(32) B.N.R.J., Jacob de Castro Sarmento, *Relação feita por Jacob de Castro Sarmento como testemunha ocular de ter havido cópula um coelho com uma galinha*, manuscrito 13-12-10, p.170.

O mesmo raciocínio sobre as galinhas servia, por analogia, às mulheres. A transmissão de caracteres maternos embutia, na aparentemente minúscula contribuição da mulher, mais uma responsabilidade. De suas qualidades ou defeitos, os filhos trariam uma marca. A noção popular de que "a boa árvore dava bons frutos", ou vice-versa, refletia-se de forma erudita nas palavras do moralista Oliva Sabugo, ao recomendar "... verá o homem quanto vai na companheira que toma por mulher para a perfeição dos filhos" ⁽³³⁾. Embora soubesse que cada cônjuge "há de pôr a metade", melhor seria prevenir do que remediar. A importância dada à escolha da boa procriadora fundamentava-se na crença de que um útero em bom funcionamento era sinônimo de uma esposa digna e virtuosa, genitora de uma prole cheia de qualidades.

Em colônias, Francisco de Melo Franco ⁽³⁴⁾, ao descrever a mulher votada para a maternidade, dizia serem seus "ossos mais pequenos e mais redondos, a carne é mais mole e contém mais líquidos, seu tecido celular mais esponjoso e cheio de gordura"; e tais sinais físicos não eram vãos. Eles denotavam "sentimentos em geral (...) mais suaves e ternos; suas idéias mais finas, seu tato mais delicado e toda sua configuração exprime ternura e amor". O

⁽³³⁾ Oliva D. de Nantes Barreira Sabugo, *Nova filosofia da natureza do homem não conhecida nem alcançada dos grandes filósofos antigos a qual melhora a saúde e a vida humana*, p.224.

⁽³⁴⁾ *Op.Cit.*, p.11.

útero, *locus* sagrado da procriação, era uma "máquina" capaz de "modificar as afecções morais"; por sua influência e quando ativo "vêm a ternura e o carinho materno".

A procriação, portanto, tinha função paradigmática na constituição de papéis femininos, tanto em colônias quanto na Metrópole. Por negar-se a evitar a procriação, a prostituta erigia-se como o avesso da mãe. Não conseguindo um companheiro que lhe gerasse um filho, a mulher só, afogada nos "humores de sua madre", como mostrarei adiante, estava condenada à doença e à melancolia.

A genitora, por sua vez, não se consagrava impunemente. Ela tinha sua sexualidade controlada e o seu fruto era a prova material das intenções que tivera ao procriar. Seu útero, parte mais íntima do corpo, embora território estranho aos olhos da medicina, era testemunho, através de um bom ou mal funcionamento, de suas características morais. A transmissão de qualidades elevadas à prole apresentava-se como uma sua obrigação. O controle moral da procriação, em suma, contribuía para submeter a mulher no interior do matrimônio, impor-lhe padrões de conduta social, classificá-la como boa ou má, pulverizando suas características de gênero. A construção da mãe passava, assim, pelo esvaziamento de uma feminilidade conhecida apenas entre as mulheres e por sua substituição por outra, feita à luz de interesse da moral cristã no Ocidente moderno.

B. Esterilidade: a natureza morta da mulher

A presença da impureza moral ou física no quadro da vida conjugal erigia-se então como um termômetro para a procriação, fazendo da esterilidade feminina um estigma. Os "desordenamentos" tanto podiam atrasar quanto impedir uma gravidez, e estavam associados pelos tratadistas a um castigo de Deus às mulheres lascivas. Em nome da sacralidade e dos fins do matrimônio, a impotência de ambos os sexos constituía-se, aos olhos da Igreja, em "impedimento dirimente", levando à anulação do mesmo (35). Nicolas Venette, autor do importante *La génération de l'homme ou tableau de l'amour conjugal*, obra de 1696, repetia os antigos afirmando que as mulheres eram mais responsáveis pela esterilidade do que os homens. Sua opinião encontrava respaldo em presunções populares, correntes nos séculos XVI e XVII, de que as mulheres muito bonitas eram impotentes por um castigo de Deus, irado com suas vaidades. E as feias o eram também, num castigo divino, por sua inveja das bonitas (36).

É, sem dúvida, na preocupação que se tinha com a esterilidade e na ênfase dada pelas comunidades do Antigo Regime à questão da procriação que vamos encontrar os

(35) *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro Primeiro, Título LXVII. Ver também o clássico de Pierre Darmon, *O tribunal da impotência: virilidade e fracassos conjugais na antiga França*.

(36) Apud Pierre Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, p. 27.

critérios de reprodução utilizados entre as classes populares e as elites. Outrora, espaço onde se amalgamavam crenças em malefícios, influências cosmológicas e magia, as práticas contra a esterilidade revelavam a resistência das populações à eliminação de práticas primitivas de concepção. Sua defesa testemunhava a solidez de crenças e de uma mentalidade há séculos enraizada. Ainda que mediada pelos "doutores", a fala sobre a impotência esclarece que a eficácia de rituais de combate à esterilidade tinha sua fonte num saber popular e tradicional. Bernardo Pereira (37), por exemplo, ao explicar a, "frigidez", incorporava elementos mágicos e teológicos à sua "observação científica":

... a impotência geralmente falando, ou é para não poder gerar, que é a que se dá nas pessoas estéreis e infecundas; ou é para não poder coabitar que é a que se acha nos estatutos canônicos, chamam Frios. Esta segunda, ou é Perpétua, que não se pode remediar nem por indústrias da Medicina nem por benefícios de remédios eclesiásticos; ou é Temporal, que deixa por tempo determinado; esta se subdivide mais em impotência absoluta, que é a que se dá em um homem para todas as mulheres, ou nestas para todos os homens; e em respectiva que é a que se dá com respeito a um homem ou mulher determinada; e esta finalmente ou provém de causa natural somente, ou de malefício."

O grande número de mezinhas receitadas aos "ligados" ou aos impotentes "por malefício" sublinhavam a concepção mágica que se tinha neste período sobre a

(37) *Op. Cit.*, p. 232.

procriação. O comer "pegas assadas e cozidas" e a erva "hipericão" aplicada aos rins ajudava.

Ir urinar num cemitério pela argola da campa de uma sepultura (...) urinar pelo anel da esposada antes, e depois do ajuntamento, ou pelo nó de uma ripa, ou táboa cortada (...) Da água que cair da boca de qualquer cavalo que beber em corrente apanhada, logo escrevem alguns, [há] grande virtude (...) Tomar erva de carrapatos, ou Figueira do inferno e metida em uma panela nova se lhe lance em cima urina do doente e depois de cozida se enterre em parte, ou lugar fora do caminho, porque o feitor do malefício sentirá grandes dores e estimulado disto desfará o malefício (38).

Tal como na França estudada por Pierre Darmon, em colônias, vivia-se na crença de poderes demoníacos sobre o corpo e a sexualidade, rastreados, aliás, por todos os manuais inquisitoriais de demonologia, os quais exigiam medidas combativas contra a esterilidade. Além de buscar a neutralização do mal, tais receitas, quando não eram eficientes, serviam como desculpa para esposos interessados em reverter o quadro de indissolubilidade matrimonial alegarem o não cumprimento do débito conjugal. Para os menos supersticiosos, recomendava-se que

os ligados, abstendo-se do congresso alguns dias, recorressem a Deus Nosso Senhor com deprecações para que por seu Filho Unigênito, Nosso Senhor Jesus Cristo fosse servido destruir as obras do Demônio (...) que se inquirissem e resolvessem os cantos, cama, casa e couceiros das portas e achando-se alguns instrumentos, se queimassem, e mudassem ao menos o leito e cama (...) e que se purgassem com os remédios adequados ao humor em que residia o venéfico (...) bebendo-se em cima um

pouco de vinho generoso, e passada hora, coabitasse com os quais remédios se reduziriam ao estado antigo e cessará o venéfico (39).

Para aqueles que quisessem tão somente conjurar o malefício, vivendo em "amor pacífico", recomendava-se ao marido "trazer consigo o coração da gralha macho, e à mulher, o da gralha fêmea" (40). E, finalmente, para aqueles que quisessem testar suas sinceras afinidades, uma fórmula que conciliava aos que "se tratam com amizade recíproca, e aos que se aborrecem, aumenta a inimizade": "os pós das andorinhas vivas em uma panela a torrar no forno dadas a beber em vinho".

Encorajadas ou condenadas pela Medicina, estas práticas tinham em comum o fato de realçar partes do corpo, cujas conotações sexuais eram valorizadas por registros simbólicos. O mesmo Bernardo Pereira sugeria aos "ligados"

lavar as partes pudendas (...) com cozimento da semente, flor e erva chamada vulgarmente pombinha, defumando depois com dente de defunto lançado em tijolo feito em brasa, maciando-o quando em quando de aguardente, e depois de limpo o suor, untar com assa fétida, embrulhando as partes [sexuais] em panos quentes defumados no mesmo;

aconselhava defumadores à base de "pós das rasuras dos sinos raspados onde dá o badalo", tomados com "pós de genital de touro".

As unções com "fel de corvo", ou de cão, os untos de "pardal e enxudia de cegonha", e os banhos íntimos com

(39) *Ibid.*, p.235.

(40) *Ibid.*

açafrão, noz moscada, carne de vitela, leite e vinho eram de uso recorrente. Inspirado em Garcia de Orta, que destacara os resultados da assa fétida "para levantar o membro" (41), Curvo Semedo recomendava um óleo em que se "tivessem infundido cinquenta formigas que têm asas" (42), e Oliva Sabugo pedia atenção para "manjares que comem marido e mulher (...) porque a forma sempre retém alguma coisa da matéria". Desaconselhados eram os "maus mantimentos, nem coisas fleumáticas, nem melancólicas, ao tempo que há aptidão na mulher para engravidar, para que a semente seja de boa matéria..." (43).

Entre os casados "frios e velhos", havia esperança para os que untassem "levemente o membro e principalmente a fava, com uma migalha de algália (...) porque acodem tantos espíritos a ela e a engrossam de sorte que alguma vez não pode sair do vaso..." (44).

A necessidade mística de progenitura atingia em cheio as mulheres. Comparadas a terras estéreis, humilhadas pelos companheiros e pela comunidade, associadas a mulas - animais que, estéreis geneticamente, eram conduzidos pelos padres, estes estéreis (pelo menos teoricamente) por vocação - a esterilidade feminina era vivida como uma tara ou um contra-senso. Ao inverter o ciclo das gerações, interrompendo as linhagens, contrariando os ciclos agrícolas

(41) *Colóquio dos simples e drogas da Índia*, p.75.

(42) *Observações médico-doutrinárias de cem gravíssimos casos*, p.495.

(43) Oliva D. de Nantes Barreira Sabugo, *Op.Cit.*, p.224.

(44) João Curvo Semedo, *Atalaya da vida contra hostilidades da morte*, p.148.

Penitente: Acuso-me que com minha mulher tenho tido várias vezes tato, ósculos, amplexos, palavras torpes com perigo de poluição.

Confessor: E estes tatos eram em ordem da cópula?

Penitente: Não padre, porque era em ocasião que não podia ter [cópula], porque havia gente adiante.

Confessor: Cometeu, Vm. pecado de escândalo mais ou menos grave (...) pela ocasião que deu aos presentes de ruína espiritual (...) Também é certo que quando há perigo de poluição, peca-se mortalmente nestas ocasiões referidas; mas se não há, e se ordenam à cópula não será pecado algum (84).

A erotização do coito articulava-se diretamente com a função procriativa. As "imundícies" perseguidas pelo *Tratado de confesión* e a "comoção dos espíritos" condenada por Larraga passavam a servir ao fim maior e mais sagrado da concepção da prole. A maternidade mais uma vez retirava das práticas perseguidas pela Igreja o conteúdo sujo e nefando. O que era proibido e mal passava a ser lícito e bem, se em "ordem da geração" (85). Prenunciava-se, nestas funções de limpeza dos atos, o papel da mãe como regeneradora de símbolos e geradora de vidas, mas também de excretora do que em definitivo não contribuisse para a procriação.

A união conjugal devia portanto efetuar-se segundo a posição dita "natural", que consistia na esposa deitada de costas, seu marido cavalgando-a. Outras posições consideradas anti-naturais eram chamadas de *retro* ou *more canino*, que imitavam o ajuntamento dos animais, bem como a posição *mulier supra virum* era tida por contrária à natureza

(84) Os grifos são meus. Manuel Arceniaga, *Op. Cit.*, p.446.

(85) *Ibid.*, p.250.

e a natureza a quem seu ciclo vital deveria comparar-se, a mulher estéril parecia ter o corpo "entupido", fechado e prisioneiro de forças estranhas.

Além dos recursos devocionais a Santa Ana e Santa Coma, era preciso quebrar o obstáculo que obstruía a passagem da preciosa semente que poderia fecundá-la. As explicações médicas para os descaminhos fisiológicos do corpo feminino faziam-se impregnadas de magia. As exigências do moderno casamento cristão bem como as condições para a sua dissolução não pareciam, porém, penetrar as teorias sobre a infecundidade feminina. As dificuldades para reunir numa classificação os vários males "da madre", as anomalias de órgãos que não podiam ser examinados porque internos, e o mito da passividade feminina na procriação contribuíam para que o corpo feminino fosse encarado como uma "coisa obscura" (45).

Possuidora de "faculdades adormecidas", a madre devia despertar pela ação de piolhos ou percevejos "metidos no orifício do cano (...) para que com as mordeduras e movimentos que fazem excitem a faculdade expelente adormecida..." Sua desobstrução se faria

metendo-lhe na boca (...) uma pequena castanha da índia, furando-a e atando-a bem com fio de retróz e deixando-a estar quatro ou seis horas, porque não só provoca bem a conjunção, mas alimpa a madre

(45) Empristo esta feliz expressão ao título do trabalho de Ligia Bellini, *A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*.

de todos os maus humores que são quase sempre a causa de muitas mulheres não conceberem ⁽⁴⁶⁾.

As analogias com animais de grande fertilidade faziam sugerir receitas à base de "sal fixo de ratos e caldo de galo velho", por conceberem estes roedores "de uma só vez (...) cinco ou seis ratinhos". Beber "pelo tempo de três meses, água cozida com uma mão cheia de sálvias machucadas" era indicação do "virtuoso" Padre Jeronimo Lobo, religioso da Companhia de Jesus, que assim aprendera no Japão. Feijão fradinho tomado em jejum misturado à água ou ingerir óleo de copaúba, como sugeria João Ferreira da Rosa ⁽⁴⁷⁾ em Pernambuco, no século XVII, "alimpava o útero de sordícies" que atrasavam a concepção. Guilherme Piso, por sua vez, lembrava que do óleo em que se assavam "aqueles vermes que vivem nas palmeiras" deviam fazer-se emplastros colocados sobre o umbigo: "tem-se visto não vulgares efeitos destes e semelhantes remédios, e mulheres consideradas estéreis vieram a recobrar a vitalidade para si e para a geração" ⁽⁴⁸⁾.

Os ditos "achques diabólicos contra a Lei Divina" atingiam também as mulheres estéreis, que eram aconselhadas

(46) João Curvo Semedo, *Atalaya da vida contra hostilidades da morte*, p.177.

(47) *Tratado único da constituição pestilencial de Pernambuco*, 1694, apud Gilberto Osório de Andrade, *Morão, Rosa e Pimenta: notícia dos três primeiros livros em vernáculo sobre a Medicina no Brasil*, p.281.

(48) Guilherme Piso, *História Natural do Brasil Ilustrada*, p.123.

a pendurar "artemísia à entrada da porta" ⁽⁴⁹⁾, ou dissolver o malefício passando "esterco" da pessoa amada no "sapato direito"; a primeira que sentisse o fedor dissolveria o encantamento.

"Inimigo da saúde e salvação das criaturas" ⁽⁵⁰⁾, "inveioso da paz e sossego que logram na terra os que bem vivem", o demônio, que obstaculizava a procriação, tinha que ser rechaçado com defumações "das partes vergonhosas com os dentes de uma caveira" ⁽⁵¹⁾. Sua ação sobre a "coisa obscura" era imensa, posto que a mulher era uma sua agente, como o demonstrou com brilhantismo Jean Delumeau ⁽⁵²⁾.

As histórias sobre esterilizações maléficas eram várias:

Se achou uma mulher nobre que estava tabida e consunta a qual era fabricada de cera com um orifício em que estava engastada, e metida a figura de um coração, e na parte posterior, escrito o nome da mulher ⁽⁵³⁾.

Outra vomitara

uns poucos cabelos enlaçados, um molho de rozetas (...) agulhas e uma massa do tamanho de um ovo do qual saiu multidão de formiguinhas que exalavam fedor tão horrendo que nenhum dos circundantes o podia tolerar. Com segundo vômito expulsou um animal como um punho negro, capiloso, com cauda

(49) J.Ferreira de Moura, *Sintagma Cirúrgico* (1713), em Fernando São Paulo, *Linguagem médica popular no Brasil*, p.541.

(50) Bernardo Pereira, *Op.Cit.*, p.8.

(51) João Curvo Semedo, *Observações médico-doutrinais de cem gravíssimos casos*, pp.566-567.

(52) *La peur en Occident*.

(53) Bernardo Pereira, *Op.Cit.*, p.29.

grande e modo de rato, que depois de andar pela casa com muita presteza, morreu (54).

Para fugir ao estigma da esterilidade, elas ainda untavam seus genitais com "esterco de raposa" (55) e "sebo de vaca", portavam amuletos feitos com "genital de lobo", dentes de "mínimos" de sete anos, pedras de "águia", além de rezar a Santo Hilário, conhecido por seu "remédio para os casados terem filhos (...) e afugentar o demônio" (56).

Mas até que ponto esta obsessão procriativa, fecunda em "causos" milagrosos e receitas mágicas, estaria articulada com os pressupostos normativos impostos pela Igreja? Em que medida a mulher era efetivamente dona de seu corpo, controlando nele o excesso ou o desejo de filhos? O critério da grande prole me parece razoável se visto à luz da necessidade que tinham estas mães de dividir as tarefas de sobrevivência. Numa colônia onde o sistema econômico espicacava as uniões informais afastando companheiros, a segurança oferecida por um grande número de filhos parece óbvia, sobretudo, se levado em conta o alto índice de mortalidade infantil. Exemplos como o de "Maria Lopez", genitora de "cento e vinte filhos e netos" é mais expressivo do respaldo que as mães prolíficas encontravam na sua descendência, do que exatamente um modelo de devoção cristã.

A grande prole e o poder de gerá-la associavam-se, por seu turno, a práticas de fecundidade, cujos restos, ou

(54) *Ibid.*, p.30.

(55) *Ibid.*, p.231.

(56) Angelo Sequeira, *Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa*, p.263.

amostras, encontramos nas receitas mágico-medicinais, inventariadas e "traduzidas" pelos doutores da época. Mulheres e doutores, por sua vez, movimentavam-se ao longo do Antigo Regime num mesmo continente. Aqueles, drenando lentamente conhecimentos que se originaram num espaço especificamente feminino: o da cozinha, o do quintal, o da horta, onde, entre ervas, frutos e animais domésticos, as mulheres praticavam corriqueiramente um saber sobre as doenças, as feridas, as dores e a procriação. Reunidas empiricamente pelos doutores, tais receitas perdiam sua especificidade, mas não deixavam de ser praticadas. Grande parte destas fórmulas caseiras eram realizadas por comadres e parteiras, excluindo a intervenção do médico que só se tornará decisiva no século XIX, com o avanço da obstetrícia (57).

O que ocorre muito claramente é que, sem ajudar a ter uma compreensão mais científica do corpo feminino e dos mecanismos de procriação, a Medicina aliara-se à mentalidade que elegera a mulher como algo satânico e, por isto mesmo, misterioso, fazendo do seu corpo um altar para práticas mágicas e incompreensíveis. Sua capacidade de fecundação era medida pelos ciclos cósmicos e a presença de um aparelho, "a madre", absolutamente imprevisível: ora adormecida, ora ativa como um vulcão. Esfomeada, capaz de produzir anjos, quando bem utilizada, ou demônios e monstros, quando a

(57) Veja-se sobre o desaparecimento das parteiras e o desenvolvimento da ciência obstétrica o clássico de Jacques Gélis, *La sage femme ou le médecin: une nouvelle conception de la vie*.

serviço do prazer. Desta forma, tratadistas e médicos acabavam por dar caução à misoginia presente no projeto de colonização, cristalizando o papel feminino da boa mãe dentro de uma concepção moral para a procriação.

C. Fecundas realidades

A observação de testamentos do Período Colonial revela maternidades fecundas. Na São Paulo de 1705, por exemplo, Messia da Cunha ⁽⁵⁸⁾ despedia-se de oito filhos, "seis fêmeas e dois machos", enquanto Isabel Cabral ⁽⁵⁹⁾ deixava, ao morrer, dez. Ana de Oliveira legava bens em 1794 a oito filhos ⁽⁶⁰⁾, e a maioria das mulheres ao encomendar suas almas "por a morte não dar mais lugar" referiam-se a mais de dois herdeiros. Tantos filhos certamente não apareciam nas listas nominativas pela alta taxa de mortalidade infantil, mas também, como já demonstrei, pelo hábito de fazer circular na casa de parentes e compadres os filhos menores.

No litoral paulista, ao final do século XVIII, Maria Alvarez de Moura ⁽⁶¹⁾, casada com um roceiro pescador aos quinze anos, dera-lhe, até os quarenta, dezessete filhos. Maria Costa, tal como sua antecessora, também casada

(58) *Inventários e testamentos*, Vol.25, p.202.

(59) A.E.S.P., Ordem 570, Lata 13.

(60) A.E.S.P., Ordem 604, Lata 6.

(61) Apud Maria Luiza Marcílio, *Caiçara: terra e população*, pp.144-145.

muito jovem, aos treze anos, até a data de seu falecimento, aos vinte anos, tivera três filhos. Malgrado sua existência miserável e a ausência de um companheiro oficial, Bárbara Maria da Silva, morta aos 39 anos, deu à luz sete filhos entre 1792 e 1803. Ana de Souza, por sua vez, retratava em sua alta taxa de fecundidade o drama de maternidades que não vingavam. Dos oito filhos que teve, sete morreram.

O pioneiro e ainda hoje insubstituível estudo de Maria Luiza Marcílio recupera uma São Paulo setecentista que assistia o deslocamento sistemático de seus homens, adultos e solteiros, empurrados para fora da capitania pelas oportunidades de melhor sobrevivência em Minas Gerais, no litoral e ao sul. A cidade, então, caracterizada por uma enorme população de bastardos e ilegítimos, era um reflexo de maternidades engendradas longe das admoestações clericais em prol do casamento. A lista nominativa do bairro do Pari, em 1765, chega a mencioná-lo por sua peculiar constituição: "quase todo gente bastarda" (62). Segundo Marcílio, a proporção de mulheres solteiras era muito mais elevada do que a de homens, e o resultado das pesquisas demográficas apresenta uma sociedade com índice de fecundidade elevado. No entanto, ela diz, tais resultados devem ser matizados pela alta mortalidade infantil e juvenil que roubava forte proporção de filhos. As maternidades constituíam-se, portanto, à luz do sistema colonial, que obrigava a partida

(62) Idem, *A cidade de São Paulo: povoamento e população*, p.111.

dos companheiros e deixava a mulher, sobretudo a pobre, disponível para gestar filhos ilegítimos.

O caso de Inez Machada, parda, solteira, com vinte anos, ilustra bem a situação de outras tantas mulheres. "É pobre", menciona a lista nominativa, e no ano anterior (1800), fora registrada em companhia de sua avó, Catharina Machada; "e ao presente ano, vive em sua casa com seus dois filhos Manoel e Rosa os quais vierão da vila de Parati onde residiam, para sua companhia..." (62). O padrão de mães solteiras jovens e pobres aparece com recorrência, e ele anuncia existências como as das solteiras Ana Souza e Bárbara Maria: miseráveis, sem companheiros e carregadas de filhos que, se sobreviviam, ajudavam-nas a viver; se pereciam, matavam-nas mais rápido pela total indigência em que ficavam.

Russel-Wood (64) confirma em seus trabalhos a presença de um grande número de filhos, cujas vidas eram ceifadas em tenra idade. Isabel Gomes da Costa, falecida em 1628, deixava dez filhos em idades que variavam de um a vinte e três anos. Maria Rodrigues, grávida ao morrer, abandonava doze crianças entre um e dez anos. O mesmo autor sublinha que esta elevada fecundidade justificava-se, sobretudo, nas áreas agrícolas, onde o desaparecimento do provedor era comum, e informa que a média de crianças por fogo, na São Paulo do século XVII, era de 5,14. Maria Luiza

(63) Apud Maria Luiza Marcílio, *Caçara: terra e população*, p.77.

(64) 'Women and society in colonial Brazil', em *Journal of Latin American Studies*, 9(1):i-34.

Marcílio demonstra que a fecundidade concentrava-se nas idades maternas de 15-19 e 25-29 anos, começando a infletir daí para frente. Caberia descobrir se haveria neste declínio o reflexo de algum dispositivo de controle malthusiano: abortivos? Coito interrompido ou infanticídio?

Em Minas Gerais do século XVIII, Donald Ramos reconheceu o mesmo quadro em que se fabricavam mães-solteiras tanto na cidade, quanto no litoral paulista. Havia em Vila Rica um índice de 45% de fogos com chefia feminina, dos quais 83,1% abrigavam mulheres não casadas. Suas atividades constituíam-se em trabalhos domésticos, prestação de serviços e comércio. Os primeiros filhos chegavam quando tais mulheres tinham em torno de vinte e três anos e havia uma presença de 1,33 crianças por domicílio nos fogos matrifocais ⁽⁶⁵⁾. Números tão baixos em circunstâncias de mulheres tão disponíveis levam a pensar numa forte circulação de crianças, ou num eficiente controle de natalidade. Diz Ramos com grande sensibilidade que o controle de recursos na mão da mãe reforçava-lhe o poder natural, já bastante inchado pela responsabilidade que tinha de educar e estabilizar a família na ausência do pai. As deserções masculinas intencionais ou aleatórias acabavam por amalgamar a mãe à sua prole, conferindo a esta um *status* que a mulher estéril não possuía.

No entanto, a história do adestramento feminino no interior da ética procriativa e do casamento foi também o

(65) Donald Ramos, 'Marriage and the family in colonial Vila Rica', em *Hispanic American Historical Review*, 55(2), p.207.

percurso da vitimização da mulher. Submetida a um controle sexual permanente por parte da Igreja e da Medicina, havia ainda que enfrentar os rígidos códigos sociais que incentivavam a fecundidade e reprimiam a esterilidade. Empurradas por tal ética, desprovidas de contraceptivos eficientes, crentes no lema de que "os filhos eram a riqueza do pobre", as mulheres curvavam-se aos deveres sexuais, e eram vítimas de partos e gestações, muitas vezes fatais.

Vítimas também se tornavam dos cuidados com os filhos, da luta pela sobrevivência de seus núcleos familiares e de todo o esforço físico e material que faziam para mantê-los. Vítimas eram, finalmente, de seus corpos, este território quase desconhecido, provedor de doenças, achaques e defeitos com os quais a Medicina não sabia lidar a não ser por fórmulas mágicas. Houve que se esperar a descoberta de métodos eficientes de contracepção, para que a mulher emergisse inteira em seu papel de mãe, substituindo o dever da procriação pelo desejo sincero de ter filhos. Mas, enquanto os métodos contraceptivos não se vulgarizaram, a mulher fez da maternidade um território de revanche contra o sofrimento físico e material, tanto quanto um espaço de poder e adaptação aos ritmos da colonização.

Capítulo 4

Luxúria ou melancolia: o mau uso do corpo feminino

Aqui ela era verdadeiramente meretriz; obedecia ao seu temperamento de mulher ardente, vivia mais refinada e mais selvagem, mais execrável e mais extravagante (...) com seu encanto de flor venérea brotada em canteiros sacrílegos, cultivada em estufas ímpias ⁽¹⁾.

A longa duração arrastou além do Período Moderno as mentalidades que viam na mulher lasciva um perigo do qual se devia fugir; uma enleadora Salomé a pedir cabeças masculinas. O pecado da luxúria sempre foi representado por uma mulher, com a sutil diferença que no Antigo Regime ela não possuía as cores iridescentes com que Huysmans a vestiu em sua escritura "art-nouveau" ⁽²⁾.

Durante o Antigo Regime, descreviam-na como um instrumento insidioso de envenenamento do corpo social. Mediadora de desejos inconfessáveis, a luxúria era

(1) J.K.Huysmans, *As avessas*, p.89.

(2) Para melhor entender a trajetória do arquétipo da mulher sedutora, fascinante, venenosa, ver o excelente estudo de Pierre Saint-Amant, *Séduire ou la passion des Lumières*, que trata destas figuras arcaicas de comportamento sedutor no romance do século XVIII.

considerada um descaminho fisiológico, e como tal, útil para a domesticação da sexualidade feminina, uma vez que suas características serviam para culpabilizar as mulheres que se deixassem levar por seus artifícios.

Pintada com cores extravagantes pela Igreja, a luxúria constituiu-se num recurso perverso para a valorização da fecundidade legítima, ao mesmo tempo que alimentava a função paradigmática dos papéis femininos que então se constituíam. A mulher luxuriosa, sem qualidades e devassa, opunha-se à santa-mãezinha. E, por extensão, opunha a rua à casa; o "trato ilícito" e a paixão ao casamento; o prazer físico ao dever conjugal.

Não se prestando à meternidade dentro do sagrado matrimônio, a mulher lasciva deixava de ser agente do Estado e da Igreja no interior do lar. Ela deixava de lubrificar a sua descendência com os santos óleos das normas tridentinas, não lhe cabendo outro papel que o de agente de Satã. A sua sedução mefistofélica servia para que se erigisse um modelo infrator e culpável, dentro do qual se enquadrasse a mulher avessa a servir ao povoamento colonial. Estigmatizada pela teórica incapacidade de conceber, em função do excesso de sexo ao qual ela se dedicava, a luxuriosa adequou-se para rotular prostitutas, mães alcoviteiras, mancebas e concubinas. O discurso amplo, que ora diagnosticava a luxúria como um pecado, ora como uma doença, vitimizava com enormes efeitos aquelas que não se submetiam à dimensão exorcizante dada pela procriação legítima.

Reverso da esposa digna e da mãe piedosa - imagens através das quais a Igreja tentava impor padrões de comportamento -, a mulher em forma de luxúria era pecado, era mal e, sobretudo nestes tempos, era doença: "Que febre mais ardente que a da luxúria (...) que lepra mais imunda e antiga que a dos vícios sensuais e envelhecidos?" tonitruava Manoel Bernardes, inaugurando no século XVII uma nosologia da alma, na qual "seções, males, feridas e membros apodrecidos" indicavam contaminação por luxúria ⁽³⁾. A eficiência deste discurso na classificação de mulheres infratoras foi tão grande que, ainda no século XIX, ele repercutia nos textos de medicina examinados com extrema sensibilidade por Magali Engel ⁽⁴⁾. Memórias e teses redigidas entre 1840 e 1890 e apresentadas à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, tendo por objeto de estudo a prostituição, repetiam sobre a mulher não domesticada as mesmas palavras do pregador seiscentista. Ela era um "cancro", uma "chaga", uma "úlceras" ou uma "gangrena" ⁽⁵⁾.

Já presente na *Divina Comédia*, como uma lontra sinuosa que barrava o acesso dos piedosos à graça divina, ou tantas vezes representada nos capitéis medievais como uma cabra, a luxúria relacionava o pecado feminino com simbolismos zoomórficos, que sublinhavam a sua

(3) Manoel Bernardes, *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa sobre a malícia do pecado, verdade do mundo, miséria da vida humana e quatro novíssimos do homem*, p.189.

(4) *Heretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*.

(5) *Ibid.*, p.74.

animalidade ⁽⁶⁾. Media-se a queda da mulher pecadora por sua representação em quadros notáveis como o *Jardim das delícias*, de Bosh, ou a gravura de Breueghel, o velho, que a imaginou em outro horto, o *Jardim do amor* onde, como fêmea ávida, ela abandonava-se a um monstro com a cabeça de peixe.

Segundo alguns moralistas e teólogos, a luxúria provocava a infelicidade, sendo por esta razão muito mais detestável do que o homicídio ou o roubo. E explicavam: a infelicidade atinge a muitos mais do que os demais crimes, cujos alvos são restritos. Os lascivos, causadores de tamanho sofrimento, pagavam seus erros ardendo por trás de um muro de fogo, no purgatório dantesco. E entre eles havia, obviamente, mais mulheres do que homens, pois o sexo feminino inclinava-se, segundo a Igreja, "naturalmente" ao pecado. Benedicti, em 1584, explicava com precisão que tal fato se dava por trazerem as mulheres em seu nome, "MULIER", os estigmas dos sentidos sensuais ⁽⁷⁾: "M de mulher má e de mal de todos os males" e "L de luxúria das luxúrias".

O pessimismo augustiniano, com todo o seu enfado e horror à carne, atingindo sua mais forte radicalidade no século XVII, impregnou o mundo moderno, tanto na Metrópole quanto na Colônia, de um olhar fulminante sobre a luxúria. A despeito das contribuições de uma Teologia Moral que se tornava mais sensível à existência do prazer e da

(6) Veja-se sobre a representação da mulher pecadora no imaginário europeu da Idade Moderna, Jean Delumeau, *La pêche et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*.

(7) *Ibid.*, p.422.

contracepção nas relações conjugais, e de renovadores estudos sobre a patrística, a Idade Moderna destacou-se por uma peroração delirante contra a mulher não enquadrada no casamento.

Por ser a luxúria personificada numa mulher, e por serem as mulheres as vítimas mais frequentes, o discurso sobre o corpo lascivo divulgava a preocupação da Igreja com o pecado, mas, sobretudo, revelava o empenho institucional em atacar a sexualidade feminina não normatizada. Se no Antigo Regime burilava-se com a paciência dos ourives um papel para a mulher, fazia-se também necessário, e com igual rigor, exilar para um território de exclusão as que não correspondessem aos encargos de tal papel. Não é à toa que a luxúria seria comparada à lepra, que obrigava a expulsão da comunidade, ou às febres, cujas alucinações deviam ser ignoradas. Silêncio e distância seria o preço cobrado às mulheres lascivas.

Uma vez desusada a medieval morfologia animal, a luxúria travestiu-se nos tempos modernos em doença, como resultante do interesse que o humanismo havia despertado pela ciência médica. Nesta esteira, Rafael Bluteau conceituava em seu *Vocabulário Português e Latino* ⁽⁸⁾, "as paixões" - este sintoma por excelência da luxúria - como um "movimento do apetite sensitivo ocasionado da imaginação de um bem, ou de um mal, aparente ou verdadeiro, que perturba o estado interior e exterior do homem e lhe tira a sua

(8) p.188.

tranquilidade". Tais paixões variavam entre "irascíveis" e "concupiscíveis", inclinando as do segundo tipo a "gostos ilícitos". Os "gostos ilícitos", já o sabemos, contrariavam o projeto da Igreja para restringir a sexualidade ao interior do tálamo. Mediada no mais das vezes pelo confessorário, a fala contra a luxúria estava incumbida de afastar mães e esposas impiedosas dos "ósculos deleitosos" e dos "tocamentos torpes", cujas lembranças pudessem anestesiá-las da aridez de suas tarefas domésticas.

Os laços estabelecidos entre a Igreja e a Medicina, para louvar a procriação dentro do matrimônio e condenar os amores insanos, estreitavam-se quando ambas as instituições confundiam as lascivas com "vesúvios de luxúria" e mulheres-damas. Ambas também confinavam os sentimentos amorosos a jardins breueghelianos, onde as paixões e a sensualidade eram a imagem especular da "mulher perigosa", ameaçadora por sua sexualidade sem controle. Melhor seria "adoecer" esta mulher insubordinada, para examinar e eventualmente punir com o isolamento os seus males. Um exemplo, como o narrado por Antonio das Chagas em 1683, dá a medida desta moderna nosologia:

Viu José que uma senhora estava doente da pestilência febre do amor lascivo e como o mesmo Santo em outra parte lhe chama *febris nostra libido est*, e como é peste contagiosa, largou a capa em que a afectada pôs as mãos quando dela lhe pegou e fugiu do contágio a toda a pressa como dizendo: esta capa em que uma mulher amante pegou é a prenda com que tratou de prender-me e há de ser a memória do torpe amor que me teve e como esta lembrança é uma contínua tentação que me há de fazer guerra, em que eu como frágil posso cair,

quero largar tal prenda, quero fugir de tal memória como de um Demônio do inferno e por isso, largou a capa, sacudiu de si a prenda e memória do pecado e deixando as prisões que o prendiam quis antes fugir despido do que ficar-lhe a ocasião de sua ruína, e ainda que fugiu sem capa, nem por isto fugiu despido, porque ia coberto melhor com a gala da castidade... «9»

A doença contagiosa, a "pestilência" e a febre transmissíveis eram as características de um metabolismo venal e perigoso, que fazia vítimas entre as hostes masculinas, das quais José era certamente uma exceção. Mas ela atacava sobretudo as próprias mulheres, contaminava todas aquelas que não se tivessem voltado para a vida doméstica e familiar, tornando-se por suas características naturais, alvos fáceis para as paixões.

Muito apegadas a seus sentidos, segundo Frei Antonio de Pádua, elas têm de ordinário um espírito de imaginação mais vivo que extenso e nada há que as faça desconfiar de seus pensamentos «10».

A condição mesma da "mulher solteira" ou "mal-maridada", como dizia Gil Vicente «11», era o desgoverno dos sentidos e da imaginação. Sujeitas a ilusões «12» e a paixões, tais mulheres, por estarem fora dos padrões correntes de

(9) Antonio das Chagas, *Cartas espirituais ao venerável Pe.*, p.241.

(10) Frei Antonio de Pádua, *A arte de viver em paz com os homens*, p.38.

(11) Tudo indica ser este termo comum no vocabulário do período em questão. Veja-se, por exemplo, as citações encontradas em *A farsa de Inês Pereira - Inês mal-maridada* de Gil Vicente.

(12) Vejam-se os casos de "ilusas e iludentes" estudadas em Claire Guilhem, 'L'Inquisition et la dévaluation des discours féminins', em Bartolomé Bennasar (org.), *L'Inquisition Espagnole, XV* - XIX* siècles*, pp.193-236.

comportamento, prenunciavam a morbidade. Na Idade Moderna, as desregradas, além de pecadoras, eram estigmatizadas como doentes.

A preocupação crescente com os estragos provocados pela luxúria, de par com a progressiva misoginia que se instaurara, levou ao mapeamento de excessos e perversões cometidos por mulheres lascivas. Tal fato não estava isolado do grande esforço tridentino em favor da conversão do matrimônio em instituição, bem como do projeto de domesticação da célula familiar e do combate à decadência de mores que atingia milhares de indivíduos que vivam à revelia da Igreja.

Um opúsculo português, escrito em 1794, mostra que, ao final do século XVIII, a idéia do amor como uma enfermidade consolidara-se, e a Igreja oferecia-se como "médico da alma", cabendo-lhe, portanto, o diagnóstico, o controle e a erradicação deste tipo de achaque. Intitulada *Medicina Teológica* ⁽¹³⁾, a obra convocava os "senhores confessores" a "proceder com seus penitentes" na emenda de alguns pecados essenciais, destacando a lascívia.

Apresentada como um

delírio melancólico, furioso e lascivo de que as donzelas, as mulheres solteiras e viúvas e ainda mesmo as casadas são infeccionadas em consequência de uma paixão amorosa, excessiva e carnal ⁽¹⁴⁾,

(13) B.N.L., Francisco de Melo Franco, *Medicina teológica ou súplica humilde a todos os senhores confessores e doutores sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice*, Reservados mss.6118.

(14) *Ibid.*, p.53.

a luxúria corporificava uma moléstia-vício, além de facilitar uma taxilogia que dividia as mulheres entre sadias e malsãs.

Mas a fusão entre pecadoras e doentes, ou melhor, a aparência que deveriam ter estas infectadas colaborava também para a sua identificação e posterior exclusão. Apartadas de um mundo de luz, eram mergulhadas num mundo de sombras onde os primeiros sinais da infecção se mostravam:

Perdem a princípio a vontade de comer e dormir, nada gastam de suas ocupações ordinárias; fiar, coser, bordar, tudo é para elas, um tormento insofrível; buscam o desafogo na janela para verem e serem vistas dos passageiros; mas nesta estação a melancolia se pinta com sombras sobre a sua face e depois degenera num furor amoroso de que elas não se podem deter e as faz entregar a toda sorte de indecências, tanto em seus atos, como em suas palavras...

A preocupação do autor é também de alertar as mulheres casadas no sentido de usarem adequada e economicamente a sua sexualidade, evitando as "exaurições do matrimônio", para não se encontrarem misturadas a tais "ninfômanas". Considerando as paixões do corpo e da alma como "estados inflamatórios", necessário era indicar remédios "refrescantes e adoçantes" como as "sangrias, sanguessugas, purgativos, antiflogísticos, banhos frios, leite misturado com chás de golfãos e emulsão de quatro sementes frias".

O médico "teológico" prescrevia ainda "bebidas acidulantes como as laranjas agras, limões e vinagres", com

o objetivo de eliminar pelo sabor desagradável e acre a lembrança de deleites viciosos. Cabia-lhes ainda debelar o mal que resistisse a esta parafernália curativa pela ridicularização "exagerada" do objeto que suscitasse a paixão doentia. Seu diagnóstico, no caso das solteiras, donzelas e viúvas, explicava que o "estado inflamatório" decorria de um acúmulo de "muitos sucos, e por consequência, maior abundância de fluido prolífico vem este a ficar em orgasmo e turgência (...) incitando as membranas desta parte em todos os nervos".

A condenada "agitação de humores" revelava o desagrado e a rejeição por mulheres cujo corpo não estivesse a serviço da procriação. Exclusivamente pelo pagamento ordenado do débito conjugal e pela conseqüente prole, estas estariam imunizadas deste mal que era "febre, peste, lepra"

Alguns remédios menos complicados eram sugeridos por médicos da alma, mais ingênuos. Para Angelo Sequeira, por exemplo, os "estímulos da carne" podiam ser facilmente reprimidos, quando se repetisse, por várias vezes, a invocação seguinte: "Oh morte! ó juiz! ó Inferno! ó Paraíso..." (15) Mas era também o mesmo pregador que, inspirando-se nos aforismos de Hipócrates, admoestava "que se a enfermidade" fosse "crescendo" seriam necessários medicamentos "mais violentos". "Passarão a ferro, e se não

(15) Pe. Angelo de Sequeira, *Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa*, p. 131.

melhorarem, lhes aplique fogo, e quando este lhe não sarar, fiquem certos que é incurável a doença" ⁽¹⁶⁾.

A. Diabas, sereias e medusas

O discurso contra a luxúria permitiu à Igreja evacuar toda a hostilidade aos descasados e alimentar a pudicícia no interior do casamento pela oposição de condutas lícitas, exigidas aos cônjuges, às condutas consideradas desonestas e habituais entre os solteiros. Para os médicos da *Uama*, mediadores da vontade divina no que dizia respeito ao uso do prazer, não era difícil extrair do cotidiano imagens que ilustrassem a espectralidade do vício como uma grave doença. Junto às descrições terríveis sobre o inferno e aos sucedâneos portugueses da iconografia de Bosh e Breueghel, flagelos, epidemias e desnutrição permitiam uma inspiração permanente para travestir a luxúria de mulher e pestilência. O discurso sobre a infelicidade e a pedagogia do medo ⁽¹⁷⁾, irrigando a Europa do final do Renascimento, acabou também por ecoar nos textos portugueses que emigraram para a Colônia.

O padre Antonio Périer, por exemplo, escrevendo aos "missionários e aos pregadores desenganados", retratava

(16) Idem, *Livro do vinde e vede e sermão do juízo final*, p.11.

(17) Sobre a extensão da pedagogia do medo que varreu a Europa, ver Jean Delumeau e Yves Lequin (org.), *Les malheurs des temps: histoire des fléaux et calamités en France*.

com minúcias o "tormento dos luxuriosos", e o fazia acompanhar por uma gravura, na qual corpos nus e dilacerados eram devorados por serpentes gigantescas ⁽¹⁸⁾. A ênfase na continência e o apelo à moderação de costumes, teclas há muito marteladas pela Igreja, tiveram no século XVIII grandes intérpretes. E o discurso normativo, cujo alvo, via de regra, eram mulheres de costumes "soltos", teve em Frei Luis de Granada, por exemplo, um eloqüente porta-voz. "A luxúria, ele explicava, é o apetite desordenado de sujos e desonestos deleites, do qual vício nascem todas estas pestes da alma" ⁽¹⁹⁾.

Espécie de poço sem fundo, a luxúria estava claramente personificada numa mulher:

Considera que quanto mais entregares teu corpo a deleites e teus pensamentos ocupares neles, tanto menos te fartarás e satisfarás. Porque este tal deleite não causa fartura, se não fome; porque o amor da mulher ao homem nunca se perde, antes apagado, se torna a acender...

As conseqüências deste mal eram inúmeras, e todas inelutáveis e sem cura. Ele enfraquecia os

os ânimos varonis (...) apeava a formosura, criava enfermidades abomináveis, trazia a velhice mais temporã e fazia mais curta a vida, e além disso escurecia e apagava a luz do entendimento ⁽²⁰⁾.

(18) Antonio Férier, *Desengano dos pecadores necessário a todo o gênero de pessoas, utilíssimo aos missionários e aos pregadores desenganados que só desejam a salvação das almas*.

(19) Frei Luiz de Granada, *Compêndio de doutrina cristã*, p.203.

(20) *Ibid.*, p.208.

Inocentes vítimas diante da "mulher perigosa", os homens, no entender dos moralistas da Igreja, tinham seus males agravados, pois o "estômago e os membros vergonhosos são vizinhos e companheiros, e uns aos outros, ajudam e conformam nos vícios". O melhor a fazer para "domar a força dos apetites carnaís", que despertavam as fêmeas lascivas, seria portanto procurarem as "santas e honestas" e concentrarem-se em como seria "depois de morto aquilo que agora tanto ama vivo" (21).

Tais "médicos da alma", treinados para "curar as paixões humanas, reformar o mundo e extinguir nele as origens de todos os pecados" (22) que residiam na luxúria, repetiam-se. Tal como Luis de Granada, Manoel Bernardes medicalizava, com típico pessimismo paulino, as enfermidades derivadas da luxúria, alegando a dissipação das forças, o embotamento do "engenho", a cegueira do juízo, o debilitamento da vista. "... Enfim na luxúria há vinho; quero dizer efeitos semelhantes aos do vinho, quando é muito (...) deixando só vontade de rir, folgar, dormir e tornar a beber." (23).

Mãe da anarquia e da desordem, a luxúria revolucionava a norma tridentina e invertia as regras estabelecidas pela Igreja para o uso do corpo e dos sentimentos. Para maior parte dos moralistas e "médicos da alma", ela não se contentava em perturbar a alma e condenar

(21) *Ibid.*, p.203.

(22) Francisco de Melo Franco, *Medicina teológica*.

(23) Manoel Bernardes, *Armas da castidade: tratado espiritual*, p.163.

o corpo a uma doença incurável; ela interferia numa concepção do universo sócio-religioso, obrigando a elaboração de um discurso radical, no qual a peste, a insanidade e a morte tornavam-se sinônimos sobretudo para aquelas que viviam alheias às prescrições do casamento. O casamento, sim, seria em última instância o santo remédio para evitar a devassidão. No abrigo deste sacramento, as mulheres não sofreriam com o acúmulo de "sucos e líquidos prolíficos". Os calores e apetites regulados pelo débito conjugal e pela procriação as livrariam da "pestilência do amor lascivo", na qual se contaminara a mulher de quem fugia José. As "santas e honestas" viam-se livres das torturas morais e espirituais somadas às tributações físicas provocadas pela luxúria. O percurso da fala, que dividia as mulheres entre puras e infectas, terminava por enclausurá-las em territórios previamente balizados, elegendo na mulher sem apetites nem calores a ideal.

Afora estes três estados (religioso, celibatário, casado), haveis de saber que tudo o mais que se chama homem e mulher solteiros são gente mundana que vivem cheios de vícios sem temor de Deus, nem receio de perder a alma; e por isso, semelhantes a jumentos, como diz David; porque a luxúria é um apetite desordenado de deleites sensuais, e os que se entregam a ele, nunca se fartam destes, mais se engolfam nele, piores do que brutos e nada tratam do bem da alma, sentindo e obedecendo ao demônio, mestre da maldade o qual depois de os enlodar em todos os vícios e tropeços, lhes priva as almas de todo o sustento espiritual, e lhes mata também os corpos e assim os leva ao inferno, onde vão queimar para sempre (24).

(24) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, p.221.

A longa arenga foi redigida por Nuno Marques Pereira, numa mostra clara de que as preocupações dos "médicos de almas" haviam cruzado o Atlântico na direção das colônias. Se muitas vezes a luz da doutrina religiosa parecia insuficiente para a persuasão dos fiéis, o trânsito das admoestações normativas fazia-se graças aos "casos exemplares". Mecanismo de discurso persuasivo largamente utilizado na Colônia, o exemplo unia o milagroso, o maravilhoso e o sobrenatural, adequando-se às mentalidades coloniais sedentas de "mirabilias" e horror. Cabia, pois, ao exemplo fazer a ponte entre a doutrina e a massa de fiéis, e moralistas como Marques Pereira foram extremamente habilidosos na sua utilização.

Mais do que imigrada a doutrina, tudo indica que as práticas de combate à personificação da luxúria já se instalavam nas mentalidades femininas. A grande maioria dos processos de divórcio menciona as "boas e virtuosas mulheres de boa qualidade" (25), ou a "matrona grave e honesta" em oposição à gente de "baixa esfera e de vida licenciosa e depravada". As "solteiras do mundo", vítimas ou metáfora para o desregramento, viviam no avesso destas que alegavam "honra, recato e honestidade", como faziam as "honradas e virtuosas mulheres". As "santas e honestas" distinguiram-se daquelas que eram "públicas amancebadas", marcadas pela "negra honrinha", ou das "donzelas embiocadas, mal trajadas

(25) A.C.M.S.F., Processo de divórcio, 3-15-41 e 4-15-56. A tese já mencionada de Raquel Costa, *Divórcio e anulação de casamento em São Paulo colonial*, traz também vários exemplos.

e mal comidas", descritas pelo poeta colonial Gregório de Matos ⁽²⁶⁾. Ausente explícita da documentação histórica em que os protagonistas são mais eloquentes, a luxúria, como personificação de um mal e de uma doença, sobrevivia aninhada no preconceito contra a solteira, a viúva, a donzela, variando entre estas o grau de caricatura. As primeiras eram mal-vistas porque lascivas, e a última porque melancólica.

Numa colônia onde os casamentos misturavam-se a concubinatos e amancebamentos, a rejeição a celibatários que viviam fora de ligações institucionais ou consensuais era freqüente. A queixa do capitão general Souza Botelho Mourão ecoava a mentalidade de rejeição a um grupo que era sempre visto como perigoso: "elas ficavam solteiras aos milhares (...) os homens vivem ao seu alvedrio e dissolutos..." ⁽²⁷⁾.

A desigualdade dogmática imposta pela Igreja entre o homem e a mulher casados estendeu-se às mulheres, que dividiam-se entre certas e erradas. Assim, tanto as casadas quanto as solidamente concubinas confinavam-se mais à família e à casa, para diferenciarem-se da outra, solteira e mundana, que "usasse mal de si". O discurso sobre o perigo e os pecados das luxuriosas permitiu um melhor confinamento da

(26) Gregório de Matos, *Poemas escolhidos*. Veja-se às páginas 89-90, as décimas intituladas "Fingindo o poeta que acode pelas honras da cidade, entra a fazer justiça em seus moradores, sinalando-lhes os vícios em que alguns deles se depravam".

(27) A.E.S.P., *Documentos interessantes para a História e costumes de São Paulo*, Correspondência do capitão general Luis Antonio S.B. Mourão, 1766-1768, p.380.

mulher enquadrada e um maior isolamento daquela desregrada, valorizando o papel do casamento como mediador entre umas e outras. Não à toa, as amancebadas alegavam aos juizes eclesiásticos que "viviam como casadas". O que fazia então a Igreja era incentivar o pudor feminino como forma de racionalizar e combater a luxúria, exaltando a pudibunda e a casta em detrimento da depravada.

Ao final do século XVIII, tanto Rousseau quanto Restif de la Bretonne divulgavam que a "vergonha" era uma qualidade inerente à mulher, desnudando a misoginia moderna que pretendia encerrar as mulheres numa armadura de pudor ⁽²⁸⁾. Acreditava-se, então, que as mulheres que se afogavam boiavam sempre com a face voltada para a água, para "naturalmente" ocultarem seu sexo de olhares indiscretos. Bem longe se estava então dos estatutos eclesiais de Belluno, redigidos no século XV, que denunciavam serem as mulheres sexualmente mais vorazes do que os homens e desejosas de intercursos sexuais mais ardentes, dos quais, aliás, segundo o documento, extraíam mais prazer do que os parceiros ⁽²⁹⁾. A Igreja obrigava-se portanto a empreender uma estrita supervisão sobre os comportamentos sexuais femininos, inaugurando um fechamento normativo sobre as

(28) Apud Jean-Claude Bologne, *Histoire de la pudeur*, pp.12-13.

(29) Vejam-se estas e outras informações obtidas através da excepcional obra de James A. Brundage, *Law, sex and christian society in medieval Europe*, p.492 e passim.

mulheres, que na Europa do Antigo Regime culminou no paternalismo misógino de Rousseau e Pierre Roussel, entre outros.

No mesmo período, a Medicina propagava que o homem não tinha necessidade do coito para conservação da saúde, mas que a mulher privada de companhia expunha-se a graves problemas. Viúvas, freiras e solteiras seriam as vítimas dos "furores da mãe", espécie de vingança do organismo feminino contra o seu abandono. Tanto na Metrópole portuguesa quanto em colônias, as mentalidades institucionais acompanharam o enclausuramento da mulher, e, como resultado da dicotomia que se estabelecia entre luxuriosas e pudicas, havia quem sugerisse o exemplo daquelas que haviam sido "insignes em todo o gênero de virtude". A saber: "Santa Eufêmia, Santa Marula, Santa Olaya, Santa Engrácia, Santa Eiria, Santa Comba..." (30), num gênero de pietismo doméstico que servia para inspirar comportamentos num mundo regido por analogias e contrastes.

As mulheres, ameaçava Frei Luis dos Anjos, são muito aptas com a graça de Deus para a virtude, se não rompem as leis do Bom que Deus lhes deu (...) se não põem freios aos seus apetites, são mais desenfreadas que os piores do mundo".

Os "médicos da alma" cumprindo os desígnios da Teologia Moral, trabalharam ao longo da Idade Moderna para a compreensão da luxúria como um mal feminino e para a

(30) Frei Luiz dos Anjos, *Jardim de Portugal em que se dá notícia de algumas santas e outras mulheres ilustres em suas virtudes*, p.506

exclusão da luxuriosa como uma portadora de enfermidade letal e contagiosa; no avesso deste projeto, alimentavam a valorização do casamento e do pudor, e recortavam com esmero os papéis femininos. O apetite das paixões, invocado pelos teólogos nesta trajetória, preparava, por sua vez, a leitura que fazia a medicina sobre a mulher desregrada, descasada e só. Entre devassa e santa, ela não teria grande escolha.

B. As melancólicas

Os laços solidamente estabelecidos entre Igreja e Medicina para louvar a importância da procriação e condenar o "demasiado apego aos sentidos" em muito serviram para dicotomizar as mulheres. "Santas" e "licenciosas" eram identificadas, no Antigo Regime, a partir de um critério pontual: o do bom funcionamento da madre. Erigido como altar da procriação, o útero em funcionamento apontava a mulher normatizada. Aquele que não trabalhasse, assinalava a desregrada.

"Não há madre como a que pare" registrava um adágio recolhido por Antonio Delicado em 1651 ⁽³¹⁾, sublinhando a mentalidade que via nas evidências da fecundidade o caráter da "boa mulher". Mais do que à concepção propriamente dita, a mulher fértil estava referida a inúmeras qualidades de ordem moral, que deviam somar-se

(31) Antonio Delicado, *Adágios portugueses reduzidos a lugares comuns*, p.93.

àquelas físicas, igualmente importantes para as comunidades nas quais a capacidade de esforço e trabalho valorizavam a companheira.

A maternidade, portanto, e nela a mãe, era enaltecida em detrimento da mulher que, não podendo conceber, tornava-se doente de paixões ou melancólica. A melancolia, por sua vez, era considerada por alguns tratadistas da época como uma alucinação sem febre, acompanhada de medo e tristeza. Galeno teria associado tais sentimentos à cor negra do humor melancólico, obscurecido pelos vapores que exalavam do sangue menstrual, causador de horríveis e espantosas alucinações.

"Todas estas paixões têm tão grande poder no corpo humano", ameaçava Francisco da Fonseca Henriques em sua *Ancora medicinal para conservar a vida com saúde* (32), "que não só causam gravíssimos males, mas também mortes".

... por isto chamam a melancolia, Banho do Demônio, explicava, por sua vez, Bernardo Pereira, e por muitas razões. Pela rebeldia, renitência e erradicação de tal humor que por frio e seco é inobediente aos remédios e constitue doenças crônicas e diuturnas (...) se encobre aqui, astúcia e maldade do Demônio e seus sequazes, e se ocultam as qualidades maléficas com os sinais e sintomas que se equivocam com os originados de causa natural, e nestes termos, o doente, o médico e assistentes ficam duvidosos" (33).

Enfermidade feminina por excelência, a melancolia diabolizava o corpo da mulher infecunda, invertendo o

(32) p.504.

(33) Bernardo Pereira, *Anacephaleosis médico-teológica, mágica, jurídica, moral e política*, p.9.

significado do altar sagrado da procriação. Mal físico e moral, fruto de paixões da alma ou do mau uso do corpo, obrigava então a Medicina a buscar explicações e antídotos com os quais se pudesse combatê-la. Em 1631, o francês M.Férrand no *Traité de la maladie d'amour ou de la melancolie erotique avec remèdes*, diagnosticava uma enfermidade que em muito devia às prescrições da Igreja sobre o uso dos prazeres. Apresentando o casamento como alternativa para o "amor impudico", Férrand explicava que este era como um castelo com degraus escorregadios: quanto mais alto se julgava subir, mais baixo descia-se. A fraude, a desconfiança, o tormento e a incerteza eram seus engenheiros e sentinelas.

O português Pereira, em 1734, não se afastava muito de tais asserções, alegando que

versado em farmácia do céu, aquele fogo ou aquela febre ardentíssima que introduz na alma infernais incêndios somente se apaga e se modera com o uso da oração e da penitência, com a lembrança e consideração do inferno, com a meditação da glória e o patrocínio da Virgem Santíssima.

O risco que se corria por não aplicar tais remédios era a degeneração de "terribilíssimos sintomas e pela maior parte imedicáveis pois passa a delírio que descompõe a honestidade dos costumes, e a contágio que infecciona a pureza dos afetos" (34).

Doença de "gente moça que há chegado à puberdade" e principalmente de "celibatários em geral", de acordo com o (34) Bernardo Pereira, *Op.Cit.*, pp.10-11.

médico brasileiro Francisco de Melo Franco ⁽³⁵⁾, a melancolia era facilmente diagnosticada por sábios e doutores entre o sexo feminino. Dele, diziam, os "sintomas são notáveis", evidentes, posto que os achaques daquele sexo "são em maior número e de mais notáveis dificuldades".

Tido por essencialmente uterinos, os males femininos exudavam da zona genital uma tradição já registrada nos livros do corpo Hipocrático, mantendo-se presentes até nos textos de Michelet redigidos no século XIX: "Ela sofre do órgão do amor e da maternidade. Todas as suas doenças são direta ou indiretamente, ressonâncias da matriz", escrevia o notável historiador francês. O critério do útero regulador da saúde mental e física irradiara-se na Europa do antigo Regime, e portanto, na Metrópole portuguesa, difundindo uma mentalidade na qual a mulher era física e mentalmente inferior ao homem. Esta natureza própria e ordenada pela genitália reverberava os problemas da alma feminina, fazendo da mulher um monstro, ou uma criança incontrolável ⁽³⁶⁾. Vítima da melancolia, seu corpo abria-se para males maiores como a histeria, o furor da madre, a ninfomania:

Porque como procedem do útero, e este como animal errabundo segundo lhe chama Galeno tem simpatia e comunicação com todas as partes do corpo, não há alguma que seja livre de seus insultos, especialmente se o sangue mensal não depura bem todos os meses ou se inficciona com humores

(35) *Op. cit.*, p. 57.

(36) Sobre este assunto, vejam-se os comentários de Michele Laget, *Naissances: l'accouchement avant l'âge de la clinique*, p. 27.

cachochéricos ou putredinosos de que abunda o útero; ou se suprime a evacuação ou se a retarda, donde nascem contínuos acidentes e muito mais notáveis... (37)

A enferma, nestes casos, revelava sintomas tão inusitados que faziam "parecer a muitos professores doutos que estão oprimidas de algum espírito mau, porque nelas se experimentam vozes e sibilos horrendos e infernais".

O desconhecimento anatômico, a ignorância fisiológica, as fantasias sobre o corpo feminino permitiam que a ciência médica construísse ao longo da modernidade um saber masculino e um discurso de desconfiança sobre este objeto. A misoginia do período empurrava as mulheres para um território onde o controle do médico, do pai e do marido seria inelutável: aquele da maternidade. A concepção e a gravidez apareciam aí como remédio para todos os achaques femininos, e o homem ganhava assim um lugar essencial da saúde da mulher, uma vez que dele dependia a procriação.

Reconheciam-se, portanto, três valores no ato sexual, conta-nos Jean-Claude Bologne (38): um físico, pois ele eliminava as superfluidades da digestão; um moral, pois que acalmava e alegrava a alma, subtraindo a cólera e as preocupações, curava a melancolia, ajudava e abria o apetite. E, finalmente, o valor terapêutico, pois que ele evitava que os vapores do útero subissem ao cérebro. A Medicina no século XVIII comprazia-se ainda em enxergar nos

(37) Bernardo Pereira, *Op.Cit.*, p.9.

(38) *La naissance interdite - stérilité, contraception et avortement au Moyen Âge*, p.256.

males físicos o sinal ou a sanção imediata de uma transgressão na conduta sexual, estigmatizando por isso as mulheres que não dessem bom fim - os filhos - à sua atividade sexual.

Os riscos físicos e morais, portanto, cercavam a mulher no interior da maternidade e do casamento, poupando-a, por exemplo da "sufocação da madre":

Chamamos sufocação da madre quando dela se levantam fumos para as partes superiores, os quais com sua frieza e má qualidade ofendem o cérebro, coração, fígado e cepto transverso, trazendo-os a si, sem se mover de seu lugar pela grande comunicação que têm com todas as partes do corpo (...) a causa principal de tão grandes acidentes é a supressão dos meses nas donzelas e a mudança de estado nas viúvas. Além do que há outros humores viciosos que detidos no útero apodrecem adquirindo má qualidade... (39)

A história do conceito - e não a realidade nosológica - do chamado "mal histérico" ou "sufocação da madre" começou, na célebre passagem do *Timeu*, na qual Platão comparava a matriz a um ser vivo, um animal irrequieto. Já na Alta Idade Média, reelaborado pelo corpo Hipocrático, divulgava-se o conceito de um *Mulierum affectibus*, sublinhando os movimentos da madre que, ao entrar "em simpatia" com as partes superiores do corpo, bloqueavam a garganta provocando a "sufocação" e perturbações sensoriais. Desde os médicos medievais, a sufocação da madre era, sem contestação, uma enfermidade decorrente da continência e, portanto, da rejeição ao casamento e à procriação. O

(39) Antonio Ferreira, *Luz verdadeira e recopilado exame de toda a cirurgia*, p.298.

Viaticum, redigido em 1551 por Constantino o Africano, afirmava que, do esperma acumulado e não transformado em matéria prolífica, nascia uma fumaça que subia ao diafragma, intervindo a sufocação ⁽⁴⁰⁾. A Medicina sublinhava então, como bem lembram Danielle Jacqmart et Claude Thomasset ⁽⁴¹⁾, o perigo que representava o entrave a uma função natural. O *Canon* de Avicena procurava, outrossim, dar conta de toda a etiologia dos males decorrentes da ausência de procriação, num ensaio de síntese dos dados hipocráticos e galênicos tão difundidos na Europa dos séculos XV e XVI.

Uma forma "orgânica" da enfermidade devia-se à subida da matriz sob o efeito de emergência da matéria menstrual reclusa. Outra forma era dita "material", pois a matéria propagava-se através de membranas, vasos e nervos, evitando o movimento uterino. O sangue retido era considerado sumamente perigoso, pois provocava a loucura. Sendo portador de quatro humores, continha o risco permanente da melancolia sobrepor-se aos demais, e sua propagação em direcção ao cérebro levaria a um fatal problema de razão. A forma "espermática" era, contudo, considerada a mais perniciosa. Ela suscitava espasmos tão severos que podiam levar da síncope à morte aparente, fazendo-se preceder de uma forte angústia.

Avicena distinguia ainda as diferentes fases do mal: uma dificuldade para respirar, dor de cabeça e angústia

(40) Apud Danielle Jacqmart et Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, p.238 e passim.

(41) *Op.Cit.*, p.239.

eram os sintomas iniciais. Seguiam-se sonolências, rubor, confusão mental, ranger de dentes e contrações convulsivas. O estado de crise era diagnosticado quando havia síncope, perda de voz, elevação das pernas ao busto e suor sobre o corpo.

Malgrado a etiologia da melancolia estar completa, havia ainda nos séculos XVII e XVIII uma tendência para confundir os seus sinais. Férrand, por exemplo, identificava como "Melancholie erotique" as síncofes, opressões, sufocações, epilepsias, raivas, furor uterino, satiríase e "outros" ⁽⁴²⁾. Bernardo Pereira, que costumava atribuir a melancolia a "venefícios", afirmava que os achaques "histéricos, gálicos, escorbúticos e mesentéricos" teriam a mesma origem: os temidos "feitiços" ⁽⁴³⁾.

Ilse Veith ⁽⁴⁴⁾ mostrou a transição sofrida na Idade Moderna da explicação galênica, que associava sintomas melancólicos à abstinência sexual, em uma interpretação teológica, seguindo uma mudança radical nas mentalidades. A espiritualidade augustiniana, que via na sexualidade a forma por excelência do pecado, impedia que se pensasse qualquer ligação de causa e efeito entre a castidade e tal signo patológico. O caráter espetacular da sintomatologia da melancolia devia ademais favorecer à interferência de forças ocultas. Uma doutrina teológica que atingia em cheio a mulher, cobrindo-a de suspeição, predispunha-se a ver nela

(42) M. Férrand, *Op. Cit.*, p. 9.

(43) Bernardo Pereira, *Op. Cit.*, index.

(44) *Histoire de l'hystérie*, apud Danielle Jacqmart et Claude Thomasset, *Op. Cit.*, p. 11.

objeto de manobras do demônio. João Curvo Semedo, por sua vez, antecipava Michelet, afirmando que seria enfadonho listar todas as doenças "que as mulheres padecem por causa da madre" sendo ela a autora de "infinitas calamidades" ¹ (45).

Semedo a denominava então "madre assanhada ou furiosa" (46). Férrand a reconhecia por uma dor que atingia as mulheres, "proveniente de um desejo insaciável de Vênus que elas indicam levando as mãos às ditas partes, tendo perdido toda a vergonha". Os olhos ficavam fundos, e modificavam-se as cores do rosto; sobrevinha uma vontade de "falar e ouvir coisas venéreas", e grandes suspiros que resultavam das "grandes imaginações" (47). Braz Luis de Abreu comparava o mal, que considerava um vício, a uma mosca: "quanto mais expulso, mais intrometido (...) ele faz que a saúde se prostre, que os achaques se levantem, que a vida se destrua, que a mocidade se enfraqueça, que a velhice se acelere" (48).

O casamento era sempre recomendado como o melhor remédio para a sufocação crônica; em caso de impossibilidade deste, alguns médicos sugeriam a masturbação, pois, segundo Avicena, apenas as sensações do coito providenciavam alívio. O médico Arnaud de Villeneuve recomendava às viúvas e religiosas fricções e aplicações à base de substâncias

(45) João Curvo Semedo, *Observações médico-doutrinais de cem gravíssimos casos*, p.27.

(46) Idem, *Atalaya da vida contra as hostilidades da morte*, p.408.

(47) M.Férrand, *Op.cit.*, pp.75-105.

(48) Braz Luis de Abreu, *Portugal médico ou monarchia médico lusitana*, p.736.

calmantes, enquanto Jacques Despars era um dos raros a colocar claramente o problema religioso, afirmando que só estaria escusada do pecado contra a natureza a mulher que se poluísse para impedir sua própria morte. Alberto o Grande enumerava então as diferenças entre a *manus polluens* e a *manus medicans*, explicando que a segunda tinha a intenção de curar.

C. A caixa de Pandora

Se os malefícios e encantamentos contra a fecundidade e a concepção atingiam indistintamente homens e mulheres, o mal histérico e a melancolia foram inteiramente racionalizados pelos médicos: a natureza feminina bastava para explicar, diziam Jacqmart e Thomasset ⁽⁴⁹⁾, pois o apetite sexual demasiado e a imperfeição de suas substâncias eram considerados suficientemente degenerativos. Não é de se estranhar que a tese de Galeno sobre a histeria masculina não se tenha desenvolvido no mesmo período em que melancólicas e histéricas eram mapeadas e perseguidas por um saber masculino, auxiliar de uma nova ordem em gestação, na qual os excessos físicos e amorosos nunca foram bem-vindos.

"Hystérico, elucidava Raphael Bluteau ⁽⁵⁰⁾, é a palavra de médico (...) que vale o mesmo que as extremidades das vísceras ou entranhas", lembrando que a histeria

(49) *Op.Cit.*, pp.241-242.

(50) *Op.Cit.*, p.90.

guardara o nome grego do útero (hyster). "Acidente, sintoma ou affecto histérico nas mulheres é sufocação da madre (...) com este sintoma se tem visto mulheres dias inteiros até que já se tratava de as enterrar".

A crença na eficácia mortal da melancolia, seguida de "furores da madre", obrigava os médicos a pintarem o desenlace do mal com tintas terríveis, acentuando o carácter "incontrolável" da doença e os riscos inelutáveis que acometiam aquelas que sofriam com "vapores". Semedo recomendava enfaticamente que não se enterrassem mulheres atingidas por "acidentes uterinos" antes de esgotarem-se "quarenta e duas horas" ⁽⁵¹⁾, pois umas havia cujos "acidentes sufocativos" tinham sido tão "apertados" "que não se distinguiam das que verdadeiramente estavam mortas".

Conta o mesmo que

abrindo-se uma sepultura para enterrar a um defunto acharam na escada do cemitério o cadáver de uma mulher donde conheceram que fora sepultada intempestivamente, porque ainda que tinha sinais de morta, na realidade estava viva, pois subiu a escada ⁽⁵²⁾.

Se a herança do passado ainda é forte no século XVIII, misturando os métodos praticados por autoridades religiosas e laicas para a imposição de um modelo de comportamento sexual, acentua-se porém durante o Antigo Regime a idéia de que o corpo "histérico" era denotativo de desordem moral. O medo de ofender a Deus ao pecar por

(51) João Curvo Semedo, *Observações médicas doutrinais de cem gravíssimos casos*, p.206.

(52) *Ibid.*

lascívia e luxúria vai gradativamente cedendo espaço aos diagnósticos de enfermidade, decadência física e morte. As desregradas e melancólicas passavam a inspirar não apenas a necessidade drástica de punição, mas também o desejo de cura.

Estudos sobre os fumos que se elevavam da madre tanto contribuíam para a exclusão da mulher não enquadrada na maternidade, como também permitiam que o olhar do médico tivesse papel preponderante para neutralizar efeitos físicos e amorosos incompatíveis com a nova ordem da modernidade.

Assim sendo, a domesticação da mulher passara inelutavelmente pela maternidade no interior do casamento normatizado. Fora dele, ela era tida como um ser disposto a provar todas as irregularidades decorrentes de fluxos internos não organizados para a procriação. Ela precisava igualmente resguardar-se das paixões, causadoras, por seu turno, de outros distúrbios. A mulher melancólica era considerada prisioneira de uma relação recíproca entre "paixões" e corpo. A paixão debitava-se a uma anarquia do espírito que a mulher só fazia agravar, por seu caráter inconstante. A apaixonada era fatalmente doente.

A mulher, neste sistema de pensamento, aparece como um ser simplificado, votado às finalidades do casamento sem paixão e com filhos. Qualquer papel desempenhado fora deste território significava contrariar, lutar contra, ou mesmo sufocar a natureza feminina.

A peculiaridade da medicina lusitana, muito influente nas práticas que se tinha sobre o corpo feminino em colônias, é que ela estava submersa em obscurantismo e superstição. Na mesma época em que Bienville publica o clássico *Nymphomanie ou Traité de la fureur utérine* ⁽⁵³⁾, Semedo balbuciava explicações ancilares para o mesmo problema:

Havemos pois de entender que os assaltos uterinos que nem com o uso do matrimônio se vencem, nem com a cópia das purgações mensais se tirão, nem com os remédios mais decantados se tomam, padecem indubitavelmente de alguma qualidade oculta e imperceptível ao nosso juízo ⁽⁵⁴⁾.

Enquanto na França a repressão à mulher não adestrada racionalizava-se, e a "anti-social" substituíra lentamente a devassa dos séculos XVI e XVII, no Dezoito português, o prolífico doutor Manoel Joaquim de Souza, num dos seus muitos textos publicados pela Academia de Ciência de Lisboa, procurava comparar que males físicos, via de regra, derivavam de "forças ocultas" ⁽⁵⁵⁾. O "desvario", a "perfeita harmonia do sensório", podiam ser alterados por perturbações de um "estímulo físico represado no estômago". A contribuição lusa aos estudos sobre a melancolia, tão em

(53) Apud Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'ancienne France*, p.165.

(54) João Curvo Semedo, *Observações médico-doutrinais de cem gravíssimos casos*, p.205.

(55) Manoel Joaquim de Souza Ferraz, 'Singular observação que confirma a simpatia do estômago com a cabeça, em *Hemórias de Matemática e Física da Academia de Ciências de Lisboa*, tomo II.

voga no período, sobejavam em imaginação ao confirmar "a simpatia do estômago com a cabeça":

Uma mulher de quarenta e dois anos, robusta e de bom temperamento, tendo sido conduzida por outras, que se diziam amigas a uma merenda fora da cidade, estas depois de a terem regalado com alguns guisados e licores espirituosos a ponto de a embriagarem, lhe fizeram comer insensivelmente uns bolos doces dentro dos quais tinham maliciosamente semeado pedaços de cabelos grossos e entortilhados no intento de a enfeitiçarem; voltando ela muito satisfeita não sentiu incômodo algum nas vinte e quatro horas seguintes exceto a inapetência de comer; passado este intervalo, começou a queixar-se de náusea e opressão no estômago, ao que brevemente sucedeu a alienação do espírito e demência com perda de todo o conhecimento até de seu marido.

Depois de dois dias insone, sem comer nem beber e revezando-se entre o estado de total letargia e "furor maníaco querendo sair para fora" de casa, Ferraz acudia-lhe com um vomitório capaz de expulsar o "mau alimento" e suas funestas consequências - "um bolo de cabelos duros e entortilhados do tamanho de uma castanha". Depois de tê-la feito recuperar "como milagre" o seu "antigo juízo", o médico alinhavava seu parecer, concluindo que em colônias a melancolia certamente teria um sabor mágico: "Eis aqui como esta mulher foi enfeitiçada e como no Brasil os negros enfeitiçam, servindo-se de meios semelhantes e de alguns venenos que unicamente atacam os nervos".

A crença em feitiços como causadores de desrazão aparecia igualmente nos textos de Bernardo Pereira, que pedia a união de "médicos e exorcistas" para tratar "fúrias e manias", além de recomendar doses nada desprezíveis de

"narcóticos e opiados" ⁽⁵⁶⁾. Havia, no entanto, um consenso de que a continência era o maior dos perigos a empurrar as mulheres para os achaques histéricos. Desde Aldebrandino de Siena, na Alta Idade Média, denunciavam-se as religiosas, solteironas e viúvas como as maiores vítimas desta enfermidade, numa trajetória discursiva produzida por médicos e doutores que buscavam laicizar a preocupação da Igreja com o matrimônio e a reprodução humana. Um manuscrito do século XVIII ⁽⁵⁷⁾ seguia afirmando que a "causa principal de tão grandes acidentes é a supressão dos meses nas donzelas e a mudança de estado nas viúvas". Ambos, Souza e Pereira teriam bebido seus conhecimentos no *Corpo Hipocrático*, que recomendava a observação cuidadosa dos sintomas que pudessem denunciar a melancolia em mulheres privadas de relações sexuais: a perda da voz, o ranger de dentes, a tez escura, as palpitações e "quenturas". Na Colônia, sugeria-se beber água de uma tigela onde estivesse mergulhada uma "pedra candor pelo espaço de cem credos", pois a doente logo acharia "alívio no coração" pela sua grande virtude de expelir os maus humores ⁽⁵⁸⁾. Na farmacopéia do famoso sevilhano Bartolomeu Monardes, indicava-se "a água de sasafrás" para "paixões e enfermidades", alegando que "cura qualquer dos achaques que procedem da madre", bem como uma "hoja" de tabaco quente

(56) Bernardo Pereira, *Op.Cit.*, p.261.

(57) B.N.L., *Tratado de matéria médica*, Reservados, Mss.4070, p.298.

(58) B.N.R.J., *Anotações sobre a medicina popular*, Mss I-47, 19, 20, p.16.

aplicado no umbigo e debaixo dele ⁽⁵⁹⁾. O notável médico brasileiro, Francisco de Melo Franco aventava um "eleutério de castidade" à base de sementes de urtiga e "emulsões refrigerantes", que se deviam fazer acompanhar por "banhos frios e dormir em táboa dura" ⁽⁶⁰⁾.

O tratamento dado à melancolia associado ao esquadrinhamento do corpo feminino prenunciava, no Antigo Regime, o interesse da Medicina em dar caução aos ideais da Igreja. A nosologia dos males da "madre irrequieta" confundia-se com a nosologia da alma, em que sezões, males e feridas acusavam a incubação da luxúria. Fruto do fulminante olhar augustiniano sobre a utilização do sexo de lazer, o discurso dos médicos da alma confundia-se com a fala dos médicos do corpo, fazendo da mulher uma prisioneira e vítima de sua própria sexualidade.

A "madre que pare", no dizer do adágio setecentista, era o paradigma das qualidades morais que se opunham às características da mulher infecunda, e cujo destino era a exclusão do convívio social. Enclausurada num convento e longe do domínio do pai ou do marido, a doente de melancolia devia ainda assim dobrar-se aos designios do médico, cedendo ao que Aline Roussele muito bem denominou de "ginecomania política" ⁽⁶¹⁾. Impossibilitada de controlar

(59) Bartolomeu Monardes, *Primera, segunda e tercera partes de la Historia Medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en Medicina*, pp.41-63.

(60) Francisco de Melo Franco, *Op.Cit.*, pp.71-73.

(61) Aline Roussele, *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*, p.46.

seu próprio corpo, ou de tê-lo observado por algumas mulheres especialistas, a mulher tornava-se apenas um recipiente, um local de desenvolvimento do esperma masculino.

A reflexão médica, por sua maior eficácia, comprovava esta análise, não restando à mulher que tornar-se mãe, ou a vítima dos achaques do um útero não fecundado. A inversão do bom uso que se devia fazer do altar sagrado da procriação - a madre - transformava a mulher num monstro doente, ou numa criança irascível.

A noção do corpo histérico como semente de desordem moral certamente terá emigrado para a Colônia através de Curvo Semedo, que nela esteve em 1691 ⁽⁶²⁾, aparecendo posteriormente nos textos médicos de Melo Franco. O que podemos sugerir é que a noção cultivada pela medicina lusitana, do corpo feminino como um continente de estranhamento e feitiçaria, vai acabar consolidando uma mentalidade que via na sexualidade da mulher melancólica a expressão do diabólico e do desconhecido.

"Ventos e sibilos horrendos e infernais" exudavam do ventre desta que não procriava, e que era também presa fácil dos "bolos envenenados por negros no Brasil" e das pedras mágicas. A "mal-maridada", a solteirona, a freira acabavam excluídas dentro de uma sociedade colonial onde o pai, o médico e o marido queriam a economia produtiva de

(62) Apud Alcantara Machado, *Vida e morte do bandeirante*, p.122.

seus úteros, consolidando uma imagem caricata de enfeiticadas, ninfômanas ou "embriocadas".

Dúvidas que possam surgir quanto à imigração deste discurso europocêntrico para a Colônia esclarecem-se quando examinados os desdobramentos do discurso médico-colonial, no século XIX. Assim como a luxuriosa do Antigo Regime, a prostituta do Dezenove foi identificada com a "mulher perdida, dissoluta, decaída" e "mensageira do vício". A meretriz descrita por um padre setecentista com "olhos de serpente, mãos de harpia, voz de sereia e coração de fúria" ⁽⁶³⁾ foi transformada pelo médico oitocentista em "víbora", "hárpia", "hídra" e como diz Magali Engel, num monstro que "difundia pavor ao se revelar um grande perigo para a instituição da família". Tal como ocorria com o discurso médico-teológico no Dezoito, no Dezenove - registra Magali - "as condutas sexuais, qualificadas como imorais, podiam ser reconhecidas no discurso médico através das associações e identidades entre prostituição e adultério, infidelidade, mancebia, união criminosa e poligamia" ⁽⁶⁴⁾.

Neste período, a problemática religiosa e médica da sexualidade passava a ser encarada, segundo a mesma autora, "com outro estilo e novos fins"; mas eu complementaria que esta problemática dava apenas continuidade a uma linhagem de falas muito afinadas com o que se escreveu no período anterior sobre as mulheres que dispunham de seu corpo sem finalidade institucional.

(63) Raphael Bluteau, *Op.Cit.*, p.437.

(64) Magali Engel, *Op.Cit.*, p.85.

Se antes o ser-esposa-piedosa-e-santa-mãezinha constituía regra para normatizar populações femininas na Colônia, depois, o casamento modelo e a exaltação da sexualidade conjugal higienizavam a noção de sexualidade. A prostituta, no lugar da devassa, tornava-se o novo bode expiatório, agora não mais de um projeto de normatização, mas de um projeto de "higienização" da sociedade.

Diz Engel que, no século XIX, o prazer condenado no discurso cristão foi absolvido e adquiriu legitimidade através de normas de regulação ⁽⁶⁵⁾. O que observei é que estas normas gestaram-se no Período Colonial, através das reflexões sobre a importância da procriação. Daí, no século seguinte, "a realização do prazer através do excesso e da ausência da finalidade reprodutora" ⁽⁶⁶⁾ ser condenada pela Medicina não só como "doença física, mas também como uma doença moral".

O horror a "ausências e excessos" havia nascido no período anterior, simbolizado na luxúria e na melancolia, ambas imagens de uma nosologia que excluía e estigmatizava mulheres cujo útero não fosse fecundo e não estivesse a serviço do Estado e da Igreja.

(65) *Ibid.*, p. 87.

(66) *Ibid.*

SBD/FFLCA/USP	
SEÇÃO DE <i>História</i>	
AQUISIÇÃO <i>D-516</i>	VALOR <i>W/1.000,-</i>
DATA <i>29/11/90</i>	TOMBO <i>TH 19181</i>

AO SUL DO CORPO

Condição Feminina, Maternidades
e Mentalidades no Brasil Colônia



Mary Del Priore